Paul Bénichou

El tiempo de los profetas

Doctrinas de la época romántica

Lengua y estudios literarios



Paul Bénichou

El tiempo de los profetas

Doctrinas de la época romántica

En *La coronación del escritor* —obra publicada por este mismo sello editorial (1981)— Paul Bénichou se propuso escribir una historia de la literatura francesa, correspondiente al periodo de 1750 a 1830, vista a la luz de la promoción de la literatura a la categoría de poder espiritual. En *El tiempo de los profetas*, el autor continúa esa tarea a partir del estudio de los sistemas doctrinarios y las ideologías políticas, sociales y religiosas para llegar a la comprensión de una literatura de doctrina que se desarrolló, en el lapso que abarcan los años de 1800 a 1850, paralelamente a la de creación. Su propósito es plantear el combate librado entre la libertad crítica y el dogma, a través de la erudita exposición de los fundamentos de la doctrina liberal, las tentativas neocristianas de Chateaubriand y Lamennais, la utopía seudocientífica de Saint-Simon y Comte, la disidencia surgida de esa utopía y, finalmente, el movimiento humanitario de la era romántica encabezado, entre otros, por Edgar Quinet y Michelet. A pesar de la diferencia de doctrinas profesadas en esa época, Bénichou encuentra que en el fondo de todas las discusiones existe un pensamiento común que concilia los contrarios y disuelve los conflictos: el progreso, la libertad, la santidad del ideal, la dignidad de la ciencia, la fe en la Providencia. De este centro irradia otro debate que ocupa un sitio importante en el tiempo de los profetas y de las profecías: la oposición del presente con el anuncio del porvenir.



Lengua y estudios literarios

Fondo de Cultura Económica

PAUL BÉNICHOU

EL TIEMPO DE LOS PROFETAS

Doctrinas de la época romántica

Traducción de
AURELIO GARZÓN DEL CAMINO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 1977
Primera edición en español, 1984

Título original:
Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique

ISBN 968-16-1422-4

Impreso en México

PREFACIO

HE INTENTADO describir, en una obra precedente,* las transformaciones que afectaron, después de 1800, la fe humanista nacida medio siglo antes. Aquella historia es la historia misma de la literatura en el transcurso de dicho periodo, de la idea totalmente nueva que se formó en cuanto a su papel, y de las creaciones originales por medio de las cuales intentó cumplir la misión que ese papel le asignaba. Todo el periodo está dominado en efecto por la promoción de la literatura a la categoría de poder espiritual de los tiempos modernos. Estos años rematan, en 1830, dentro de la vanguardia juvenil del romanticismo, en un momento de crisis, en el que los temas concebidos para acompañar la sociedad nueva se encuentran en conflicto con esa sociedad, hasta estar tentados a formularse en el lenguaje de la soledad y del anatema. No obstante, esta especie de catástrofe, preñada de consecuencias para el futuro inmediato, no compromete, ni con mucho, toda la historia del romanticismo bajo la monarquía de Julio. Los grandes predecesores, Lamartine, Hugo, Vigny, Sainte-Beuve, acrecentado su número con varios escritores de notoriedad más reciente, pero de la misma generación que ellos, Michelet, Quinet y George Sand, trataron de mantener, a través de las realidades de la sociedad burguesa y sin rechazarla por entero, una esperanza de progreso o de regeneración sobre la cual fundaron más que nunca su apostolado. Lo que se considera como el gran romanticismo francés, en su inquietud misma, se mantiene animado por un impulso optimista.

Al mismo tiempo cristalizaban, en torno de la noción de poder espiritual, justificaciones y construcciones doctrinales diversas que abarcaban el presente y el futuro de la sociedad. Mientras que la literatura propiamente dicha seguía renovando sus horizontes, veíanse nacer, en la frontera de las letras y de la especulación filosófico-social, sistemas destinados a interpretar las vicisitudes de la Francia moderna y a deducir de ellas una fórmula para el futuro. Las doctrinas que habían comenzado a surgir bajo la Restauración se desarrollaron y difundieron después de que la caída de los Borbones hubo relegado definitivamente al pasado la antigua sociedad. El romanticismo, en su madurez, sufrió la repercusión de esas doctrinas, nacidas a cierta distancia de él, pero de la misma fuente y de la misma necesidad. Parece, pues, in-

* *Le sacre de l'écrivain, 1750-1830*, Librairie José Corti, París, 1973. Hay traducción española, de A. Garzón del Camino *(La coronación del escritor)*, Fondo de Cultura Económica, 1981. [Ed.]

dispensable un cuadro de conjunto del movimiento doctrinal en el trascurso del medio siglo romántico, no sólo para un conocimiento exacto de la época y de los problemas que se esforzaba en resolver, sino también para el esclarecimiento de las obras maestras de que tan ricas son la literatura y la poesía de esos años. La literatura de doctrina acompaña entonces a la de creación; mucho menos esplendorosa y atractiva que ella, la impregna con sus sugestiones y su ascendiente. Esta relación será ya visible en la presente obra, aunque los grandes escritores de la generación romántica entre 1830 y 1848 apenas aparecen en ella. Este libro trata de hacer revivir el medio intelectual en el que se desenvolvieron y en función del cual crearon. Decir lo que de él tomaron, y cómo elaboraron estos préstamos de acuerdo con sus propios objetivos, constituiría el tema de otra obra. No he querido abordar aquí las relaciones entre el espíritu de doctrina y la literatura de creación sino al nivel, generalmente menor, en que tales relaciones son más directamente perceptibles: en el ambiente o el eco literario inmediato de las escuelas ideológicas. Los grandes creadores plantean otros problemas.

Todo el comienzo del siglo XIX, que es a la vez el de una sociedad nueva, en la que vivimos todavía, ha estado ansioso por definir doctrinalmente los fundamentos de esa sociedad, así como la ley de su existencia y de su futuro. Se veía en ruinas un mundo que antiguas certidumbres habían justificado. ¿Tendría las suyas el mundo nuevo? El problema es el mismo para todas las familias espirituales; únicamente las respuestas pueden variar. Se vacila entre la experiencia reciente del libre examen, agente indudable de la trasformación de que se es testigo, y la idea, heredada de costumbres anteriores, según la cual la cohesión social exige creencias comunes indiscutidas. No se sabe si el libre ejercicio del pensamiento es el alma de la sociedad moderna, o tan sólo el preludio de la instauración de un dogma nuevo. Se duda entre estos dos pensamientos y se suelen combinar según fórmulas diversas. Los liberales, que ven en el principio de libertad crítica, con la dignificación del individuo que en ella está implicada, la conquista esencial del hombre moderno, dan fácilmente la precedencia a este principio sobre el de unidad o totalidad orgánica del cuerpo social. Y esta manera de ver liberal gozaba entonces de tal crédito, estaba tan fuertemente arraigada en las mentes, que influyó y alteró las doctrinas dogmáticas que se levantaban en contra de ella, o sea el catolicismo tradicional y la nueva utopía cientificista. El problema, sin embargo, no ha cesado de plantearse jamás.

Conviene, además, tener en cuenta otra noción heredada del Siglo de las Luces: la que presenta la historia humana como una marcha y como un progreso. En esta noción se supone que coinciden una causalidad histórica puramente objetiva y una finalidad orientada hacia un valor: el progreso resulta ser a la vez un proceso necesario y un avance voluntario hacia lo mejor.

Ahora bien, una de las características del pensamiento dogmático es la de confundir de primera intención el orden de las causas y el de los fines, de modo que basta describir el mundo para dictar al hombre sus deberes por vía de autoridad. El liberalismo, y en esto reside su originalidad, ha tendido a hacer depender de la intervención de la libre voluntad humana esta convergencia de las causas y de los fines en el progreso, que se convierte entonces, como toda acción, en una utilización por el hombre del orden objetivo con miras al fin deseado: la elección de ese fin le corresponde a él y no al mundo, y la libertad de esa elección hace fracasar la imposición del dogma.

La religión tradicional había tenido siempre una respuesta para el problema de la relación entre causas y fines. Los hacía reunirse en Dios, causa de las causas y fin de los fines, a la vez motor supremo y término de todo valor. En la perspectiva católica, el cumplimiento de los fines no implicaba necesariamente un avance progresivo de la especie, pero tampoco lo excluía: el neo-catolicismo del siglo XIX fue, en cuanto a lo esencial, la integración de la idea de progreso en el dogma tradicional. Bastaba considerar la ley del progreso como impuesta por Dios y eficaz por efecto de su sola voluntad, para que se convirtiese en la versión moderna de la conjunción, en el ser absoluto, de la necesidad y del bien. Como el dogma católico incluía desde siempre, por difícil que fuese de conciliar con la soberanía divina, la afirmación de una voluntad libre en el individuo, el neo-catolicismo podía ofrecer una fórmula tentadora por su ambigüedad misma, y por el refuerzo sobrenatural que prestaba a unas esperanzas modernas; tal fue, sin duda alguna, el secreto de su vitalidad y de su difusión.

Su debilidad estaba en el hecho de que en el momento en que esta fórmula tomaba forma, la ciencia, en su calidad de proveedora de certidumbre, había ampliamente desposeído de su corona a la teología en la opinión intelectual común. Hubo algunos que imaginaron pedirle a esta ciencia el fundamento del dogma del porvenir. Pensaron encontrar, gracias a ella sola, incluido en el orden del universo, el secreto de los destinos de la humanidad. Tal fue el punto de partida de la utopía científica o que pretendía ser tal: postulaba una coincidencia entre la visión científica de las cosas y el pronóstico de realización de una humanidad ideal. Empero, si bien la certidumbre científica es más indiscutible que ninguna otra en el conocimiento de la naturaleza, está lejos de mostrarse tan segura, al menos hasta ahora, en el conocimiento del hombre y de su historia; e incluso si lo fuera en estas esferas, no podría referirse más que a la aprehensión del hecho, no a la definición del ideal. La utopía, por definición, ignora estas dificultades; supone una ciencia social no sólo segura en cuanto a los hechos y a sus leyes, sino portadora de los fines supremos del género humano, cosa que no puede sostener sino decretando arbitrariamente tal ciencia. Esta arbitrariedad se ha

prevalido lógicamente de una repudiación de principio de la libertad de examen: con lo cual la utopía renegaba de los orígenes antidogmáticos de la ciencia misma, y entraba en conflicto con el espíritu general de la Europa moderna; de ahí las inevitables disidencias en su seno, nacidas del deseo de evitar estos inconvenientes. Se acometió la tarea de corregir el dogma supuestamente científico por medio de un acompañamiento liberal, o sea incluyendo en el desarrollo necesario de la especie el derecho al libre examen y las prerrogativas del individuo. En suma, apenas se había constituido la utopía científica como dogma, cuando una neo-utopía la puso a tono con el siglo, mediante unas ambigüedades semejantes a las del neo-catolicismo contemporáneo. De esta neo-utopía es de donde procedió, o se alimentó, el humanitarismo de la era romántica.

Los elementos de este debate general, que no se ha extinguido, entre la libertad crítica y el dogma, han suministrado la composición de la presente obra. Comienza con el examen de la doctrina liberal, prosigue con una exposición de las tentativas neo-cristianas, luego de la utopía pseudo-científica, y termina con las formas disidentes de esa utopía, y con el movimiento humanitario.

Quisiera cerrar este Prefacio con dos observaciones. La primera es que, a pesar de la diferencia de las doctrinas, existe un fondo común de pensamientos que inspira toda la época: libertad, progreso, santidad del ideal, dignidad de la ciencia, fe en la providencia y religión del porvenir humano son valores que todos, en mayor o menor medida, admiten, y que nadie rechazaría formalmente, de suerte que sería errónea desde el comienzo una visión exclusivamente conflictiva de las doctrinas de esta época. La sociedad nacida de la Revolución no difiere, a este respecto, de aquella que remplazó, y en la que los debates ideológicos habían opuesto entre sí durante largo tiempo las variantes de un credo religioso y social común a todos.

La existencia de una clase pensante de formación y de condición relativamente homogéneas acompaña naturalmente este estado de cosas en la época que nos interesa. Lo cual nos conduce a esta segunda observación: cuando se consideran las doctrinas de la era romántica, hay que tener siempre presente que su objeto no es sólo constituir la sociedad moderna, sino a la vez fundar los derechos de la corporación espiritual que las emite. Toda definición del orden social consagra como guía a aquel que la formula, sobre todo si se trata de una definición ideal, como era siempre el caso entonces. Esta autoconsagración lleva necesariamente en germen grandes abusos, o una gran ilusión; en cuanto exaltación del sacerdocio por el sacerdote, se la puede considerar resucitada de los siglos clericales, y no es casual que todas las doctrinas concedan entonces una función especialmente elevada al poeta y al artista; se proponen así agregar a su crédito la aureola de lo bello: poe-

sía y arte son el único firmamento del mundo nuevo, la única corona mística del espíritu en el siglo que comienza. Todos los fundadores de doctrinas han querido adornar con esta corona el nuevo orden que anunciaban. Pero quienes la llevaban en efecto, artistas y poetas, figuraban necesariamente en pequeño número en la gran iglesia del ideal moderno. Han sido celosos de su privilegio, que quisieron, ellos también, que fuera desmesurado, pero independiente de las escuelas. Preservaron así, en la semi-quimera misma de su sacerdocio, y de acuerdo con los más lúcidos hombres de doctrina, un espíritu de apertura y de comunicación, una libertad esencial y preciosa.

EL LIBERALISMO

I. EL PENSAMIENTO LIBERAL. BENJAMIN CONSTANT, GUIZOT, JOUFFROY

LO QUE se llamó liberalismo bajo la Restauración no era únicamente una doctrina de la libertad política. Era, más ampliamente, la adhesión a las instituciones y a los valores nacidos de la Revolución francesa, la oposición a la vuelta ofensiva de la antigua sociedad con la monarquía restaurada. Prácticamente, la igualdad civil, que reducía legalmente la nobleza a la condición común, o la exclusión de todo derecho de inspección clerical sobre el gobierno, eran para la masa liberal conquistas tan importantes como las libertades garantizadas por la Carta. No se comprendería, de lo contrario, que los supervivientes y apologistas del régimen imperial hubiesen sido acogidos con tanta facilidad en el campo liberal. Cierto es que se los suponía desilusionados del sistema despótico de su gran hombre, quien también, en los Cien Días, había fingido convertirse a las libertades constitucionales. Parecía como si en la repudiación del antiguo régimen estuviera necesariamente implicada una profesión de fe liberal: la libertad no había podido faltar en la sociedad moderna, sino por accidente y temporalmente. Por lo demás, no sólo estaba en cuestión el rechazo del pasado; la palabra "libertad" era un pregón de fe en el porvenir: todo pensamiento liberal profesaba, como se decía entonces, la perfectibilidad. Así, el amplio crédito del liberalismo se debe al hecho de que reunía en él, junto con la libertad, todos los elementos de la causa moderna, igualdad, laicismo, progreso. Pero la libertad parecía el alma de todo el resto, la inspiradora de la doctrina, la bandera de las luchas.

Conviene disipar un equívoco antes de proseguir. En el estado actual del debate político, se confunde a menudo la doctrina liberal con su variante económica: la mayoría de las veces se entiende por liberalismo, y sobre todo cuando se habla del siglo XIX, la doctrina de los economistas liberales, la que considera que la empresa y el mercado libres son la condición del bienestar público. Cierto es que en 1789 la libertad se entendía *también* económicamente. Pero lo que vio la luz entonces fue sobre todo una doctrina de conjunto de los derechos del hombre como individuo, siendo la propiedad y su libre disposición sólo uno de esos derechos, y, por lo visto, el menos absoluto de ellos, ya que fue el único que se consideró, casi inmediatamente, discutible. El análisis llamado marxista, según el cual los derechos del hombre sólo son la envoltura engañosa de un individualismo económico desenfrenado, procede sobre todo del deseo de desacreditar tales derechos y la doctrina que los pro-

clama. Puede decirse que al encerrar la discusión en el orden económico, dando a entender que la libertad nunca ha sido más que el derecho de enriquecerse a costa de otro, y lanzando desde esta perspectiva el anatema sobre el individuo, se acredita implícitamente una filosofía dictatorial. El engaño, como se ve, no está donde se piensa. Bajo esta última forma ha prosperado tanto que más de un defensor actual del liberalismo, al aceptar la discusión sobre esta base reducida, disminuye el alcance y la fuerza de la doctrina que trata de defender. Aunque se pueda argumentar legítimamente en pro de la libertad económica, hay que conceder que en este aspecto el estricto "liberalismo del siglo XIX" se ha dejado atrás, que el interés público ha impuesto en una medida apreciable la reglamentación de la economía. Al desarrollar en este terreno particular una apología necesariamente moderada de la libertad, se olvida cuál fue, en toda su amplitud, la herencia liberal, y que no es tan sólo una doctrina de la producción y del intercambio, sino de un estatuto general de los derechos del individuo civilizado.

De hecho, la economía de mercado ha coexistido siempre con los reglamentos de interés público. Esto es cierto en los comienzos de la era industrial, y ha vuelto a serlo desde hace bastante tiempo; la pura libertad económica no ha sido, durante unos pocos años del siglo pasado, más que una fórmula extrema, algebraica en cierto modo, que las instituciones efectivas jamás encarnaron. Este problema ha sido siempre, y continúa siéndolo, el del más o del menos. La verdadera novedad fue introducida, en el sentido opuesto, por el siglo XX, que, en ciertos sectores llamados socialistas, ha procedido a la supresión radical de todo elemento de libertad en la economía y a la instauración de un sistema de total reglamentación estatal. La experiencia ha demostrado de manera irrefutable los efectos que de ello han derivado en cuanto a los derechos del hombre a la vida, a la seguridad y a la expresión, los cuales se han encontrado también anulados. Esta consecuencia en apariencia infalible, dada la variedad y la duración de las experiencias hechas, es mucho más grave de lo que puede serlo en sí mismo el vicio del estatismo económico. En la sociedad industrial moderna, los hombres comen, beben, se visten y se albergan más o menos bien; lo que a este respecto hace perder una economía totalitaria puede ser considerable; es poco si se compara con la alienación general instaurada por una sociedad-prisión. No se puede menos que comprobar, de acuerdo con la experiencia de nuestro siglo, que una de las condiciones de la supervivencia de las libertades en general es una proporción suficientemente grande de libertad en la economía. Esta demostración viene a agregarse, para completarla, a la que el siglo pasado, y el nuestro, habían proporcionado desde hace mucho tiempo, y según la cual la existencia de la libre empresa no basta, por sí misma, para asegurar el respeto de los derechos del hombre. Por lo tanto,

cuando se habla de liberalismo, de doctrina liberal, no hay que considerar única, ni principalmente, la economía. Hay que tener en cuenta esa herencia espiritual y humana en toda su extensión, como una filosofía de conjunto de las relaciones del hombre con el Estado, sin olvidar que la libertad política misma supone, explícita o implícitamente, una doctrina de libertad moral Tal ha sido, en todo caso, el punto de vista del siglo XIX francés.

La filosofía del liberalismo se formuló sobre todo en Francia entre 1818 y 1840. Se debe principalmente a hombres nacidos en los últimos quince años del siglo XVIII o en los primerísimos del XIX, y que, salvo excepción, precedieron en poco a la gran generación romántica o coincidieron con ella. Una importante fracción de ellos estaba constituida por el grupo ecléctico-doctrinario: Cousin y Jouffroy como filósofos, Guizot como teórico político, y, en esferas diversas, los redactores del *Globe*, Dubois, Damiron, Rémusat, Vitet, Magnin, Jean-Jacques Ampère.[1] Pero la filosofía liberal no estaba encerrada por entero, ni con mucho, en este grupo, diverso de por sí. Benjamin Constant, que no pertenecía a él en ningún aspecto y que era de una generación anterior, profesaba una doctrina de la libertad que había concebido desde la época del Imperio; y esta doctrina clara y decidida, combinada con una actitud política más osada que la de los doctrinarios, le valió un gran crédito en el conjunto del público liberal.[2] Asimismo, Charles Comte y Charles-Barthélemy Dunoyer, espíritus positivos, deseosos sobre todo de definir las formas políticas de la nueva sociedad industrial, se habían dado a conocer ya en 1814.[3] La masa liberal, volteriana de tradición, lectora del *Constitutionnel* y de las hojas satíricas, estaba bastante alejada del eclecticismo y de la metafísica espiritualista, que dominaban en una zona intelectual más grave; sin embargo, en esta zona era donde los problemas de fondo del liberalismo se planteaban de la manera más seria. De ahí fue de donde salió

[1] Guizot había nacido en 1787, Cousin en 1792, Jouffroy en 1796; entre los redactores del *Globe*, Dubois y Magnin eran de 1793, Damiron de 1794, Rémusat de 1797, Ampère de 1800 y Vitet de 1802.

[2] Constant, que había nacido en 1767, animó bajo la Restauración varias de las publicaciones periódicas del liberalismo puro, no doctrinario: véase Ephraïm Harpaz, *L'École libérale sous la Restauration (1817-1820): le* Mercure *et la* Minerve, Ginebra, 1968. La lista de los colaboradores que figura al principio de la *Minerve* comprende a hombres nacidos antes o poco después de 1770 (el más viejo en 1751, el más joven en 1777).

[3] Comte había nacido en 1782, Dunoyer en 1786; publicaron de 1814 a 1816 *Le Censeur*, y de 1817 a 1820 *Le Censeur européen*, que se convirtió en diario en su último año; sobre las etapas sucesivas de esta publicación, véanse los estudios de E. Harpaz: *Revue des sciences humaines*, octubre-diciembre de 1958, pp. 483-510; *Revue d'histoire économique et sociale*, t. XXXVII, 1959, núms. 2-3; *Revue des sciences humaines*, núm. de abril-junio de 1964.

Tocqueville, llegado más tarde, pero muy ligado a la herencia doctrinaria.[4] Por lo demás, las diferencias que separan el doctrinarismo del liberalismo puro y simple no son tan considerables, al menos en el plano de los principios, para que haya que considerarlos aparte el uno del otro. Las particularidades de las personas o de los grupos intelectualmente afines en el seno del movimiento liberal han podido dar lugar a la adopción de posiciones políticas y actitudes diversas; la filosofía general se mantiene, en el fondo, común a todos. El espiritualismo de Cousin y de los periodistas del *Globe* apenas si es distinto, después de todo, del de Benjamin Constant.

Los dilemas de la filosofía liberal

El liberalismo, en cuanto que profesa la perfectibilidad humana, asienta como excelentes ciertos valores que se deben alcanzar y realizar humanamente, y cuyo crédito, sin embargo, no se podía fundar, sin un círculo vicioso, sobre la humanidad misma a la cual se le proponen como fin. El liberalismo necesita, pues, recurrir, bajo alguna nueva forma, al antiguo fundamento trascendente del Bien. Le parece desgraciadamente obvio que los ideales que exalta, el respeto del hombre hacia el hombre en el ejercicio del poder y la sumisión de la fuerza al derecho, no son frutos espontáneos de la naturaleza humana. De ahí la necesidad de repudiar la filosofía del interés bien entendido, sobre la cual los "materialistas" del siglo anterior habían intentado, para prescindir de toda trascendencia, asentar el edificio moral y social. Los portavoces del liberalismo son tan opuestos a tal solución que la han imputado a menudo, por error o por malevolencia, a todo el Siglo de las Luces. Pretendían con ello atribuirse todo el mérito de una clamorosa restauración del ideal, como distinto del hecho y superior a él. Así hicieron, ya en el Imperio, Madame de Staël y Benjamin Constant; y el eclecticismo los siguió. Se jactaban de haber restablecido la humanidad, reducida por sus predecesores a la dimensión única de la naturaleza, en su dignidad propia, y de haberle dado acceso a la libertad por encima del mecanismo de las pasiones.

[4] Y al propio Royer-Collard, padre de la Doctrina, que bendijo y alentó sus comienzos. Véase la *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Pierre-Paul Royer-Collard*, en la ed. Mayer de las *Oeuvres* de Tocqueville, t. XI, París, 1970. Tocqueville, nacido en 1805, apenas si se dio a conocer hasta 1835, fecha de los dos primeros volúmenes de *La Démocratie en Amérique.*

Trascendencia y humanidad

La libertad, en efecto, mantiene estrecha relación con el ideal. El impulso que en nosotros la afirma y la dignifica es el mismo que nos transporta a una región de existencia superior en la que cesa la esclavitud del instinto. Así el liberalismo, al tratar de formularse doctrinalmente, es arrastrado, podríamos decir, por una lógica de la trascendencia. Se tratará para él únicamente de definir esta trascendencia al margen de las vías del dogmatismo cristiano. Al hablar de trascendencia, no hemos querido hasta ahora referirnos más que a la experiencia inmediata según la cual valor o libertad suponen una distancia respecto de la naturaleza. Pero la palabra se emplea más generalmente con una implicación ontológica: la de un Dios, de quien procede y a quien se refiere la facultad humana de trascender el orden natural. De hecho, es efectivamente en este sentido en el que lo entendieron los filósofos liberales, es lo que ellos expresamente profesaron. Benjamin Constant, Guizot y Tocqueville se refieren a un Dios providencial como conductor del progreso. Pero esta solución contradice su principio, al volver ilusoria la libertad del hombre; se experimenta a veces la impresión de que es una fachada para su pensamiento, un mito destinado a consolar la debilidad humana: tras esta fachada los problemas que ellos plantean son los del hombre entregado a su libertad. El recurso religioso puede subsistir, ya no está realmente en el centro del pensamiento: en él se debaten cuestiones completamente nuevas, para las cuales ese recurso, a los ojos mismos de quienes lo invocan, no podría ser la esencial ni la necesaria respuesta. El espiritualismo liberal ha de considerarse en su color propio y particular, en aquello que lo hace diferente de la religión tradicional. Cierto es que va más lejos en la dirección religiosa que el deísmo del siglo precedente; acepta que las religiones, y el cristianismo en particular, hayan podido ser las educadoras del género humano; puede incluir la oración en su metafísica y el sacrificio en su moral. Damiron, en *Le Globe*, reprocha a Benjamin Constant el haber adoptado como bandera el sentimiento religioso, al cual el ideal liberal no está ligado en todas las conciencias.[5] Pero la discusión se refiere a las palabras más que a las cosas: este universitario espiritualista, amigo y ensalzador de Cousin y de Jouffroy, que estima facultativo el fundamento religioso de la libertad, no la eximiría tan fácilmente de un fundamento metafísico, de una raíz sobrenatural en el sentido de los filósofos, que es a lo que se reduce más o menos, para Constant, la religión de los modernos. Esta religión difiere de la antigua, al parecer, por la exclusión de los dogmas que no sean los de la existencia de Dios

[5] Philibert Damiron, reseña de Benjamin Constant, "De la religion", vol. 2, en *Le Globe* del 19 de noviembre de 1825 (firmado Ph.).

y la inmortalidad del alma; pero esta diferencia encubre otra, más importante, que reside menos en el contenido formal y visible de las creencias que en su fuente. Deístas y espiritualistas parten, para desembocar en la trascendencia, de la necesidad del hombre de definirse plenamente más que de la evidencia de una plenitud divina. La dignidad humana es la verdad central de su fe. Así Benjamin Constant: "Entre los diferentes sistemas que se han sucedido, combatido y modificado, uno solo me parece explicar el enigma de nuestra existencia individual y social, uno solo me parece adecuado para darle una finalidad a nuestros trabajos, motivar nuestras búsquedas, rehacernos de nuestros desalientos. Este sistema es el de la perfectibilidad de la especie humana. Para quien no adopte esta opinión, el orden social, como todo lo que va unido, no diré únicamente al hombre, sino al universo, no es más que una de esas mil combinaciones fortuitas, una de esas mil formas más o menos pasajeras que deben destruirse y remplazarse perpetuamente, sin que de ello resulte jamás ninguna mejora duradera."[6]

De esta primera experiencia procede el resto: como en lo que se ha llamado el "pragmatismo" de los deístas del siglo XVIII, la superación virtualmente metafísica de la naturaleza tiene la finalidad de autorizar una exigencia humana. O más bien, esta exigencia es la humanidad misma; es la imposibilidad en que nos hallamos de satisfacernos del hecho: "Existe en la naturaleza humana una disposición que le comunica perpetuamente la fuerza de inmolar el presente al porvenir, y por consiguiente la sensación a la idea."[7] Así, se supone que el cálculo ideal de la felicidad futura mediante el sacrificio de la sensación presente, esta propiedad evidente y elemental del individuo humano, al fundamentar el progreso, refuta a la vez el puro materialismo. Pero, si bien es cierto que se intenta construir, sobre esta base, una metafísica espiritualista, es a condición de que la trascendencia le deje al hombre el ejercicio del privilegio humano: ¿es realmente la mano de Dios la que obra el progreso, si se afirma, por otra parte, que corresponde al hombre "desarrollar y extender una fuerza que le es propia"?[8] Más aún, parece como si Dios, en principio creador y guía, siguiera de hecho el progreso humano y ajustara a él la propia religión: "Cuanto más se cree en la bondad y en la justicia de una providencia que ha creado al hombre, y que le sirve de guía, más natural es admitir que esa providencia benéfica adecue sus enseñanzas al estado de las inteligencias a que tales enseñanzas están destinadas [. . .].

[6] B. Constant, "De la perfectibilité de l'espèce humaine", en *Mélanges de littérature et de politique* [Miscelánea de literatura y de política], París, 1829, p. 387. Este pasaje podría datar de 1805 (véase P. Deguise, *Benjamin Constant méconnu* [B. C. mal apreciado], Ginebra, 1966, p. 122).

[7] *Ibid.*, p. 393.

[8] *Ibid.*, p. 396.

Es, pues, un error grave suponer la religión interesada en mantenerse inmutable; le conviene, por el contrario, que la facultad progresiva, que es una ley de la naturaleza del hombre, le sea aplicada."[9] Así, el espíritu religioso se encuentra arrastrado también en la corriente del progreso que él mismo anima; Dios, si vemos las cosas humanamente, es progresista a ejemplo nuestro.

Necesidad y justicia

Frente a la naturaleza y a la noción de necesidad natural, la actitud liberal está constituida, de manera semejante, por una mezcla de adhesión y de reserva, y tiende igualmente a salvaguardar la autonomía del hombre. Si el progreso no es más que el desenvolvimiento de nuestra naturaleza, se corre el peligro de concebirlo como fatal. ¿Y quién garantizará entonces que es efectivamente progreso, y no desarrollo ciego, y que en él la necesidad realiza el valor? Pero, por otra parte, no se entiende cómo sería el hombre capaz por sí mismo del bien, si el bien no estuviera virtualmente implicado en su naturaleza. A la lógica de la trascendencia y de la superación responde, en la teoría del progreso, la lógica opuesta, pero no menos fuerte, de una realización natural. Por eso no es raro ver a los filósofos del liberalismo justificar sus principios por la experiencia contemporánea que muestra esos principios triunfando en los hechos. Se acababa de vivir la metamorfosis de un mundo; el hundimiento de la antigua sociedad parecía deber comunicarse a la Europa entera; la historia, por causas y por efectos, desarrollaba la naturaleza humana. En esa comprobación triunfal, los liberales hacen sonar la fuerza irresistible de una evolución objetiva, y no ya la evidencia trascendente del derecho o la autonomía del querer humano. Convencidos de que el tiempo obraba en favor suyo, identificaban su ley a la del progreso; legitimaban ingenuamente la historia entera, suponiéndola su aliada: "Cuando se considera de un modo algo general la marcha de la especie humana, escribe Benjamin Constant, vemos que, en el movimiento progresivo, toda ha servido, y que los abusos de hoy eran las necesidades de ayer. Estos abusos han tenido su tiempo útil [. . .]. Pero esta utilidad de los abusos no implica en modo alguno la necesidad de restablecerlos cuando se derrumban. Mientras son útiles se conservan por sí mismos, y cuando caen, es porque su utilidad ha cesado."[10] De tomar tales afirmaciones al pie de la letra, se concluiría que el criterio del

[9] B. Constant, "Du développement progressif des idées religieuses" [Sobre el desarrollo progresivo de las ideas religiosas], en los *Mélanges* ya citados, pp. 101 y 105. Este texto se había publicado en 1826, en la *Encyclopédie progressive,* donde está fechado en el mes de mayo de dicho año.

[10] B. Constant, "Pensées détachées" [Pensamientos sueltos], en *Le Mercure de France*

valor no se aplica libremente a la materia histórica, y que más bien emana de ella, de su desarrollo cronológico, de lo que hoy se llamaría el sentido de la historia. Pero es demasiado evidente que tal conclusión sería la ruina de la filosofía liberal. Lo cual no se remedia declarando que "en todo, el tiempo es el auxiliar de la razón",[11] porque aún quedaría por averiguar si esta "razón", que es aquí otro nombre de la justicia, tiene sus determinaciones propias fuera del tiempo, o si no se la conoce más que por él.

Guizot reflexionó también, y desde muy temprano, sobre este problema. Burgués imbuido de la excelencia histórica de su clase, cantó, contra la aristocracia rebelde a la época y destinada a la derrota, el himno de la historia. Sus primeras obras interpretan, tan clara e ingenuamente como es posible, la Revolución francesa como una lucha de clases, como un combate por el poder entre intereses enemigos, el estado llano levantándose contra los órdenes privilegiados, y después el "populacho" contra la burguesía.[12] "La revolución, escribe, ha sido una guerra, la verdadera guerra, tal como el mundo la conoce entre pueblos extranjeros."[13] De hecho, esta guerra es una guerra entre clases.[14] Armado de esta idea, no vacila en reducir, en la Revolución, los conceptos doctrinales a las relaciones de fuerza: "Los teóricos de la revolución se equivocaban o mentían cuando alegaban la soberanía del pueblo. En el fondo no era de la soberanía del pueblo de lo que se trataba, aunque todo el mundo hablara de ella y hasta creyera en ella; era de la victoria de una porción del pueblo sobre otra, de un pueblo sobre otro pueblo. Y como la superioridad numérica era inmensa en favor del pueblo nuevo, la soberanía del pueblo se invocaba como doctrina y como fuerza; porque siempre la fuerza, aun siendo superior, precisa de una doctrina: hasta tal punto

del 24 de mayo de 1817, p. 349 (reproducidos en B. C., *Recueil d'articles* [Colección de artículos], ed. E. Harpaz, 2 vols., Ginebra, 1972, t. I, p. 238).

[11] *Ibid.*, p. 347 (ed. Harpaz, p. 236).

[12] Guizot, *Du gouvernement représentatif et de l'état actuel de la France* [Sobre el gobierno representativo y la situación actual de Francia], París, 1816, pp. 2-3. La palabra "populacho" descubre sus sentimientos, pero deja intacta su visión de las cosas. Este materialismo histórico, como diríamos hoy, no era raro en la época; la cosa, ya que no el nombre, es bastante anterior a Marx, que adoptó este modo de explicación para aplicarlo a las luchas del siglo XIX mediante una extrapolación profética, irrealizada hasta ahora: conquista del poder por el proletariado y nueva extensión del progreso bajo su dirección.

[13] Guizot, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel* [Sobre el gobierno de Francia desde la Restauración y sobre el ministerio actual], París, 2ª ed., 1820, p. 1 (ed. original el mismo año).

[14] Véase el Prefacio de esta 2ª edición, pp. III-V, donde anula prácticamente la interpretación etnográfica de la historia de Francia (pueblo autóctono de raza gala contra nobleza de raza franca conquistadora); y, en un *Supplément* a la obra publicado el mismo año 1820 como Prólogo a una tercera edición, pp. 7 ss., su respuesta, más virulenta todavía, a los monárquicos ofendidos por su franqueza.

necesitan los hombres creer y hacer creer que tienen razón."[15] Esta última frase muestra bien que ni el propio Guizot puede contentarse con invocar, en beneficio de su clase, el favor de la historia; dicho de otro modo el derecho de la fuerza. Finalmente, está convencido de que la Revolución tenía el derecho —el verdadero derecho— de su parte: "Se proponía introducir la justicia, es decir el imperio de la ley moral, en las relaciones mutuas de los ciudadanos y en las del gobierno con los ciudadanos. Esto mismo es lo que la hace invencible."[16] He aquí, pues, la fuerza y la justicia unidas. Guizot, a pesar de Pascal, no admitiría en absoluto que en este caso la fuerza se hubiera disfrazado simplemente de justicia. Una y otra son una sola, por una maravillosa coincidencia: el progreso de la civilización es irresistible, y puede ser llamado destino del género humano.[17] Guizot ve perfilarse teóricamente un dilema, entre el punto de vista del ideal y el de la necesidad histórica; pero se niega a tenerlo por tal. Si distingue dos escuelas de pensadores políticos, a las que llama respectivamente escuela filosófica y escuela histórica, la primera dominada por la idea del derecho, y la segunda por la del hecho, es para criticar a la una con la otra, autorizándolas a ambas. Hay que admitir que existe un margen entre el principio filosófico y las circunstancias, entre la perfección buscada y la inevitable imperfección; pero el progreso tiene precisamente por objeto reducir ese margen.[18] Sin embargo, no puede evitar preguntarse "si los acontecimientos, la vida del mundo social, están, como el mundo físico, bajo la influencia de causas externas y necesarias, o si el hombre mismo, su pensamiento, su voluntad, concurren a producirlas y a gobernarlas"; vacila ante esta "cuestión de inmenso interés", pero no sin

[15] *Du gouvernement de la France...*, p. 138; véase también *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France* [Sobre los medios de gobierno y de oposición en la situación actual de Francia], París, 1821, pp. 139-141, 183-185.

[16] *Du gouvernement de la France...*, p. 139; igualmente, *Des moyens de gouvernement...*, p. 139, un homenaje a los "principios" y a los "impulsos del espíritu humano".

[17] Véase en especial la 1a lección del *Cours d'histoire moderne* [Curso de historia moderna], t. I, París, 1828, pp. 7 ss. (lección profesada ese mismo año 1828).

[18] Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, 2 vols., París, 1851, t. II, pp. 280-294. Esta *Histoire* es sencillamente su curso de la Sorbona de 1820-1822, que había sido ya publicado tomándolo de las notas de los oyentes (*Journal des cours publics de jurisprudence, histoire et belles-lettres, par une société d'avocats et d'hommes de lettres* [Diario de los cursos públicos de jurisprudencia, historia y bellas letras, por una agrupación de abogados y de literatos], Facultad de Letras, curso de M. Guizot, París, 1820-1821 y 1821-1822); al ejemplar de esta primera edición que posee la Biblioteca Nacional de París le falta el final, y no he podido consultar el texto completo, siendo éste el motivo por el que me refiero aquí a la de 1851, que la reproduce por lo general fielmente, al menos en sustancia, por lo que he podido ver.

"reclamar para la libertad, para el hombre mismo, un lugar, y un gran lugar, en la creación de la historia".[19]

Derecho y utilidad

La pregunta que está en el corazón del pensamiento liberal, la que por decirlo así lo constituye, ha adoptado a veces la forma, especialmente aguda, de un conflicto entre las nociones de derecho y de utilidad: ambas son inherentes al liberalismo, y cada una de ellas parece a punto de eclipsar a la otra. Los liberales, en busca de una doctrina política positiva, es decir exenta de postulados teológicos, podían sentirse tentados por el utilitarismo, que les ofrecía especialmente en los escritos, por entonces muy difundidos, de Jeremy Bentham. Pero una adhesión liberal a esta doctrina no dejaba de ofrecer dificultades. Benjamin Constant, que siempre había repudiado, con Madame de Staël, la moral del interés y considerado la libertad solidaria del entusiasmo y de la abnegación, se preocupó muy naturalmente de combatir a Bentham. Lo hizo en un artículo, "De l'obéissance à la loi" [Sobre la obediencia a la ley];[20] se trata de saber si está permitido resistir a una ley en vigor invocando, contra la conveniencia social inmediata, un derecho ideal; Bentham había abierto esta discusión cuando la lógica de su sistema lo condujo a negar paradójicamente todo derecho ajeno a las prescripciones de la ley positiva. Logrando fácilmente ventaja sobre este punto, Constant la emprende contra el principio mismo de la doctrina utilitaria: "El principio de la utilidad tiene respecto al del derecho este peligro más: que despierta en el espíritu de los hombres la esperanza de un beneficio y no el sentimiento de un deber. Ahora bien, la evaluación de un beneficio es arbitraria: la imaginación es la que decide. Pero ni sus errores ni sus caprichos podrían alterar la noción del deber. Las acciones no pueden ser más o menos justas, pero pueden ser más o menos útiles. Al perjudicar a mis semejantes, violo sus derechos: es una verdad indiscutible; pero si no juzgo esta violación más que por su utilidad, puedo equivocarme en ese cálculo, y hallar utilidad en la violación. El principio de utilidad es, por consiguiente, mucho más vago que el de derecho

[19] Guizot, *Cours d'histoire moderne*, t. II (t. I de la *Histoire de la civilisation en France)*, París, 1829, pp. 142-143 (lecciones dictadas en la Sorbona en 1828-1829).

[20] Publicado en *Le Mercure de France* del 8 de noviembre de 1817, pp. 244 ss. (= ed. Harpaz; t. I, pp. 317 ss.). B. Constant le daba mucha importancia a esta refutación del utilitarismo, que reprodujo en su *Cours de politique constitutionnelle*, t. I, París, 1818, en el que constituye la nota v añadida a las *Réflexions sur les constitutions et les garanties* de 1814, también reeditadas en este *Cours* (= t. I, pp. 346 ss. de la edición Laboulaye del *Cours*, París, 1861). Véase también la nota siguiente.

natural. Lejos de adoptar la terminología de Bentham, yo quisiera separar, lo más posible, la idea del derecho de la noción de utilidad."[21]

Constant no es el primero en exigir esta separación; dice sin duda aquí lo que Madame de Staël y él habían tomado de Kant. Sin embargo, le parece necesario poner la utilidad también de su parte, alegando que el derecho la precede y la condiciona: "Destruyen ustedes la utilidad por el solo hecho de colocarla en primer lugar. Únicamente cuando la regla se ha demostrado, es cuando conviene poner de relieve la utilidad que puede tener."[22] Está tan seguro de esta concordancia profunda que, pensándolo bien, no ve entre Bentham y él más que una cuestión de palabras: "El sistema de Bentham consiste en sustituir la idea de derechos, y sobre todo de derechos naturales, inalienables e imprescindibles, por la noción de utilidad. Por la manera en que la concibe, no es en el fondo más que una terminología diferente [. . .]. No hay duda alguna de que definiendo convenientemente la palabra 'utilidad', se llegue a obtener, de esta noción, precisamente las mismas consecuencias que derivan de la idea del derecho natural y de la justicia. Examinando con atención todas las cuestiones que parecen oponer lo útil y lo justo, se encuentra siempre que lo que no es justo no es jamás útil."[23] Resulta que lo justo, en esta fórmula misma, tiene prioridad sobre lo útil; el lenguaje de Bentham es peligroso porque disimula la primacía del derecho, es decir, el principio mismo de la libertad.

Con todo, la enseñanza positiva de Helvecio y la aritmética utilitaria de Bentham no dejaban de gozar de crédito en el mundo liberal. Dunoyer pide que el pensamiento liberal se reduzca al solo examen de los hechos, que se busque únicamente cuáles son las condiciones objetivas de la libertad política, en contra del hábito de los "publicistas dogmáticos, que no hablan más que de *derechos* y de *deberes*"; él mismo da el ejemplo: "Yo no digo: es preciso que tal cosa sea; demuestro claramente de qué modo es posible."[24]

[21] *Mercure, ibid.*, p. 248. El derecho se llama "natural" por oposición a las leyes instituidas por la sociedad; pero esta "naturaleza", que dicta una justicia más alta que la ley, es muy distinta de la de los materialistas. (Esta parte del texto, la más importante, que es, en el artículo de 1817, una larga nota doctrinal, se halla en la versión de 1818 al comienzo del texto mismo.) Benjamin Constant hace de nuevo alusión a Bentham y a su doctrina en su reseña del libro, de tendencia benthamiana, de Dunoyer sobre *L'Industrie* (en la *Revue encyclopédique*, t. XXIX, febrero de 1826, p. 426); pero al reproducir esta reseña en sus *Mélanges* de 1829, remplazó las escasas líneas referentes a Bentham por una reproducción entera de su nota de 1817. Por lo tanto, en el transcurso de su carrera liberal publicó tres veces (en 1817, 1818 y 1829) esta discusión teórica sobre el derecho y la utilidad.

[22] *Mercure, ibid.*, p. 248.

[23] *Ibid.*, p. 247.

[24] Ch.-B. Dunoyer, *L'Industrie et la morale considérées dans leur rapport avec*

Pero la utilidad de una búsqueda positiva de los medios de la libertad no se discute. El autor quisiera que se procediera como el físico que construye, según el conocimiento que tiene de las leyes de la naturaleza, una máquina destinada a realizar un trabajo deseado: "El publicista puede observar igualmente en qué circunstancias llega el hombre a la libertad; pero no debe decir, si quiere hablar científicamente, que el hombre *tiene derecho* a ser libre [. . .]. ¿Qué se pretende al decir que el hombre *tiene derecho?* ¿Quiere decirse que es deseable que se vuelva libre? Pero expresar deseos no es explicar verdades."[25]

Sin duda, pero del texto mismo se desprende que la libertad es el deseo de Charles-Barthélemy Dunoyer. ¿Y qué diferencia hay de un deseo a un derecho? Únicamente la de un fin reputado indiferente a un fin reputado legítimo. Legítimos o no, los fines no pueden proceder de la ciencia; pero la cuestión de legitimidad es difícil de evitar. De hecho, para nuestro autor, está zanjada de antemano; supone su deseo de libertad tan universal, tan idéntico a la humanidad misma, que no juzga necesario interrogarse sobre su validez, sino únicamente sobre sus posibilidades de realización; en lo cual su dogmatismo es más ingenuo, pero no menor, que el que critica, y menos legítimo sin duda, ya que se puede discutir más fácilmente el hecho de un deseo universal de los hombres en cuanto a ser libres que el principio que coloca la libertad, como valor, por encima de la servidumbre. Las intenciones de Dunoyer son, no obstante, tan puras, que es el caso de decir de él lo que dice Constant de Bentham, y que ha repetido a propósito de él:[26] que ha pecado únicamente por el lenguaje.

Charles Comte, su amigo y su compañero en la lucha liberal, no es menos rebelde que él a la metafísica, o a lo que le parece tal. Abordó, con el mismo espíritu y no sin confusión, el mismo problema. Él también, por cierto, separa el orden de la ciencia del de los fines: "Una ciencia, por sí misma, no crea nada; no es más que la exposición metódica de lo que son las cosas [. . .]. Es preciso, por lo tanto, para que los conocimientos que proporciona no sean estériles, que exista en el hombre un principio de acción que lo empuje hacia lo que está bien, y lo aleje de lo que está mal [. . .]. Si el hombre no llevara en sí mismo ningún principio de acción, la ciencia no tendría efecto, porque no podría crear ninguno; no podría imprimir al género humano un movimiento que ella misma no tiene."[27] Pero se cree desde el primer momento

la liberté [La industria y la moral consideradas en relación con la libertad], París, 1825, pp. 18-20.

[25] *Ibid.*, p. 21.

[26] En su reseña, ya citada, del libro de *L'Industrie.*

[27] Charles Comte, *Traité de Législation, ou Exposition des Lois générales suivant lesquelles les peuples prospèrent, dépérissent ou restent stationnaires* [Tratado de

capaz de establecer la existencia de tal principio en todos los hombres: es, dice, "un sentimiento de aversión y de odio hacia todo lo que es funesto a su especie, y un sentimiento de simpatía o de afecto por aquello que le es útil".[28] Al trasportar así el principio utilitario del individuo, donde tiene su asiento natural, a la especie entera, introduce subrepticiamente, mediante este concepto general, una superación del yo donde el derecho se encuentra en germen. ¿Qué argumento podrá oponer que valga a quien se niegue a franquear este paso con él, y persista, en favor de su propia persona, en ignorar la conveniencia del género humano? Ha pensado bien en la dificultad, o, mejor dicho, un amigo, según nos dice, sin duda liberal como él, le hizo pensar en ella: "¿Cómo probaremos a unos legisladores que se burlan del público, y que no creen en el infierno, que la felicidad pública *debe* constituir su objeto, o que la utilidad general *debe* ser el principio de sus razonamientos? ¿Tiene la palabra *deber* un significado para semejantes hombres? Esta objeción, hecha por un hombre dotado de un juicio profundo y de una moralidad muy delicada, confieso que me dejó sin saber qué responder. Ha sido preciso reflexionar largo tiempo para convencerme de que una amplia difusión de las luces es el único medio de hacer que la legislación, y hasta la moral, realicen progresos seguros."[29] Pero este recurso a las luces, por el cual piensa mantener la moral en el plano del simple conocimiento, y evitar la dimensión ideal del derecho, no hace avanzar el problema. Si el progreso del conocimiento, se supone, acredita los fines legítimos de la existencia social, esto no puede ser directamente y por vía de explicación lógica, sino porque el hombre ilustrado parece más capaz que el ignorante de dirigir sus miradas más allá de sí mismo; la frecuentación de la verdad le hace salir constantemente de los estrechos límites de su persona. Pero aún así, no puede pasar de la consideración de las cosas a la dignificación de los fines sin un cambio de plan, que ninguna ciencia de los hechos, por iluminada que sea, puede producir, y que no siempre se produce en el hombre de ciencia: la experiencia lo demuestra bastante, y la sabiduría de las naciones reprueba desde hace mucho tiempo la ciencia sin conciencia. De hecho, el humanismo moderno confunde bajo la palabra "luces" dos cosas diferentes: el conocimiento de lo que es y la dedicación a unos fines válidos. Esta confusión es fecunda hasta cierto punto por la confianza que pone en el hombre, al su-

Legislación, o Exposición de las Leyes generales según las cuales los pueblos prosperan, decaen o se mantienen estacionarios], 2ª ed., revisada y corregida, 4 vols., París, 1835, t. I, p. 104 (la edición original, que no he podido ver, es de 1827).

[28] *Ibid.*, p. 105.

[29] *Ibid.*, p. 271, nota. Es admirable que sean unos "legisladores" quienes hagan fracasar el sistema; se trata, seguramente, de los diputados que componían las mayorías antiliberales de la Restauración.

poner que jamás peca sino por su ignorancia y no por la mala voluntad; es peligrosa si conduce a desconocer lo que, en la elección de los fines, a cualquier nivel de inteligencia o de información, depende de una decisión libre.

Destino y libertad

Cousin rehizo, mal que bien, los fundamentos de la verdad a igual distancia de la teología y de la ciencia: un poco como Descartes; pero algo ha cambiado: el filósofo se declara ya superior al teólogo no menos que el sabio, e implícitamente encargado de enseñar su camino a la humanidad. Es en este sentido en el que el eclecticismo, de Cousin a Jouffroy, desarrolló sus virtualidades. Jouffroy ha referido cómo, a su llegada a la escuela normal, le sorprendió "que se dejara al margen el hombre, Dios, el mundo y las relaciones que los unen al enigma del pasado, y los misterios del futuro".[30] Sin embargo, el eclecticismo, desde su origen, tendía a fundar una creencia pública; pero con Jouffroy es con quien asume plenamente esta función, llegando a ser la reflexión del filósofo un credo virtual referente a los fines de la humanidad: "No existe verdad tan alta, escribe, que no pueda expresarse bajo formas populares, ni tan orgullosa que no necesite de popularidad para valer algo."[31] Para Jouffroy, el filósofo, como el conjunto de los hombres y para ellos, se encuentra en adelante en busca de creencia; la filosofía moderna no podría ser otra cosa que esta búsqueda, que no interesa únicamente a la inteligencia, sino al deseo: "Acaso jamás se preguntaría el hombre por qué ha sido colocado en este mundo, si las tendencias de su naturaleza fueran en él continua y completamente satisfechas"; la felicidad o la desgracia no influyen en nada: "preséntele al corazón del hombre todas las felicidades de la vida, el corazón del hombre no está satisfecho". Y en esta insatisfacción se encuentra el origen, no sólo de la religión y de la filosofía, sino de la verdadera poesía, que "no expresa más que una cosa, los tormentos del alma humana ante el problema de su destino". Vivida así, la filosofía coincide con la inquietud romántica. Aquí y allí, el destino de que se trata no es por lo demás únicamente el del individuo, sino el de la especie: "¿Qué es, pues, esta

[30] Este pasaje, que formaba parte del artículo póstumo "De l'organisation des sciences philosophiques", recogido en *Nouveaux Mélanges philosophiques,* París, 1842, había sido suprimido en la edición por intervención de Cousin; fue Pierre Leroux quien lo dio a conocer: véase G. Gazier, "Un manuscrit de Th. Jouffroy. . .", en *Revue d'histoire littéraire de la France,* t. XXXII (1925), p. 591.

[31] Artículo firmado *T. J.* en *Le Globe* del 27 de noviembre de 1824. Véase también "De la philosophie et du sens commun" [Sobre la filosofía y el sentido común], artículo de la *Revue européenne,* agosto de 1824, recogido en los *Mélanges philosophiques,* París, 1833, pp. 149-171.

humanidad de que formamos parte? ¿De dónde viene? ¿Adónde va? y ¿qué ley es ésa bajo la cual marcha el rebaño de los hombres sin conocerla?"[32]

Dios, en la época de Jouffroy, suministra la respuesta acostumbrada a estas preguntas. Pero el optimismo ontológico, que supone la afortunada acción de ser trascendente sobre una naturaleza perfectible, encubre una duda. Jouffroy no veía casi la posibilidad de demostrar la existencia de Dios: "se suele deducir mucho más de lo que autoriza la lógica", escribe sobre este tema a un amigo, ya en los comienzos de su carrera.[33] Esta reserva reaparece a lo largo de toda su obra. Se propone, por cierto, remplazar las certidumbres desprestigiadas de la fe católica por la ontología de los filósofos; y, sobre esta nueva base, establece en el universo un orden dispuesto por Dios en el que cada categoría de criaturas tiene designado un papel.[34] Pero llega a esta conclusión, tan conforme, en suma, con la tradición teológica, a partir de la sola experiencia moral; es fiel en esto al espíritu, no ya del cristianismo, sino del deísmo, de Rousseau y de Kant, al cual elogia por haberse liberado del escepticismo por el camino de la razón práctica.[35] Al escepticismo, que reconoce como especulativamente irrefutable, opone tan sólo la imposibilidad en que nos encontramos de acomodar a él nuestra vida,[36] y más particularmente la evidencia que reviste en nosotros la distinción del bien y del mal, como creadora de obligación: evidencia tanto más imperiosa cuanto que no emana de ningún objeto externo, sino que define nuestro ser mismo, mostrándolo distinto de las cosas. De ahí la virtud metafísica de tal evidencia; pero estaría intacta sin esta prolongación: "Aunque por encima del orden, nuestra razón no tuviese un Dios, el orden no sería menos sagrado para ella; porque la relación que existe entre nuestra razón y la idea de orden subsiste independientemente de todo pensamiento religioso."[37]

[32] Estas citas se han tomado del texto titulado *Du problème de la destinée humaine* (curso de la Sorbona, 1830), publicado en *Mélanges philosophiques*, pp. 441, 445-446, 448, 450, 451.

[33] Carta del 19 de enero de 1819 a Damiron en *Correspondance de Théodore Jouffroy*, ed. Adolphe Lair, París, 1901, p. 237; véase también la carta del 4 de junio de 1819 al mismo, *ibid.*, p. 267.

[34] Véase, ya en 1824, el artículo "Du bien et du mal" [Sobre el bien y el mal], recogido en *Mélanges philosophiques*, pp. 399-422.

[35] Jouffroy, *Cours de droit naturel* [Curso de derecho natural] (dictado en 1833-1834), t. II, pp. 320-322, 347-349. Cito de la 2ª edición, 2 volúmenes, París, 1843; la primera, publicada en 1834-1835, en 3 volúmenes, está incompleta en el ejemplar que he podido consultar en la Biblioteca Nacional de París.

[36] "Du scepticisme", artículo de 1830, recogido en *Mélanges philosophiques*, p. 240; también *Cours de droit naturel*, t. I, 9ª lección, pp. 276-277. Ha repetido esta discusión en el largo Prefacio de la traducción de las *Oeuvres complètes* de Thomas Reid, t. I, 1836, especialmente la p. CXVII, donde se separa expresamente de Cousin.

[37] *Cours de droit naturel*, t. I, pp. 53-54.

Estas nociones de orden y de razón, entendidas en el sentido de un sistema trascendente de fines, se encuentran al término del pensamiento de Jouffroy; en el punto de partida se halla la naturaleza única del hecho moral, irreductible al interés, inasimilable a una institución de tipo sensorial, o una forma cualquiera del sentimiento, así sea altruista y simpático: estas diversas reducciones dejarían sin explicación el carácter imperativo del bien, y la libertad que este mandato postula en aquel a quien se dirige.[38] Es preciso, pues, recurrir a una facultad más alta para dar cuenta de la moralidad; Jouffroy la llama razón, y declara adherirse en materia de moral a lo que él llama el "sistema racional" de los escoceses, de Malebranche, de Kant sobre todo.[39] Entiende desde luego, por razón, no el cálculo de los medios, sino la intuición de un orden universal de fines: una razón *a priori*, nos dice;[40] y preciso es que sea tal, puesto que por definición sobrepasa el orden natural y la experiencia que tenemos de él. Pero suponer una razón de este género que instituye unos fines, es propiamente salir de la condición humana; es concebir una identidad realizada de lo verdadero y del bien; dicho de otro modo, dar por supuesto a Dios, tenerlo por implicado en nuestra experiencia moral.[41] Sin embargo, a pesar de este salto ontológico, que se puede estimar arbitrario, el filósofo continúa poniendo en el hombre lo esencial de su certidumbre; ante la dificultad de conciliar el libre albedrío humano con los atributos de Dios, si hubiera que optar, nos dice, y "sacrificar la libertad o la presciencia divina [. . .], sería la presciencia divina la que la razón humana debería sacrificar".[42] Trata a continuación de probar que tal incompatibilidad no existe realmente, pero su elección, en la "hipótesis extrema" en que se ha colocado, conserva todo su sentido. "No hay otra verdad para el hombre, dice en otro lugar,[43] que la verdad humana; es la única que le es dado alcanzar." En el corazón, pues, de esta doctrina del Ser y de la Providencia, reina la verdad del hombre, la experiencia de lo que hace de éste una naturaleza diferente de las demás.

La misma ambigüedad entre lo humano y lo divino aparece en la noción del progreso. Una doctrina del progreso por medio de pruebas impuestas a

[38] El examen y la refutación de estas doctrinas reduccionistas ocupan las lecciones 4a a 19a del *Cours de droit naturel;* Bentham, naturalmente, figura en ellas (lecciones 13a-14a).

[39] *Ibid.*, lecciones 20a a 27a.

[40] *Cours de droit naturel,* t. II, pp. 109, 117, 143.

[41] Véase el artículo ya citado "Du bien et du mal"; y el *Cours de droit naturel,* t. I, p. 49; II, pp. 226 ss. El conjunto de la doctrina se repite en las "Opiniones teóricas", con que termina el *Cours* (lecciones 28a-32a).

[42] *Cours de droit naturel,* t. I, p. 137.

[43] "Du problème de la destinée humaine" [Sobre el problema del destino humano], en *Mélanges philosophiques,* p. 429.

la humanidad supone una providencia; el catolicismo en busca de renovación o de modernidad lo ha comprendido tan bien que ha querido incorporar tal doctrina al credo tradicional. Si en lugar de "prueba" se dice "esfuerzo", el acento y la intención son ya completamente distintos; la fuente del progreso es entonces humana: la providencia, dada la impenetrabilidad de sus vías, parece haber delegado sus poderes en el hombre. Como, en efecto, no nos ha dado sobre el porvenir ninguna solución revelada, "se diría que Dios ha dejado a la razón humana el laborioso cuidado de descubrir por sí misma esta solución". Admitámoslo; pero se nos dice que este trabajo del espíritu se hace por "la fuerza de las cosas, esa fuerza que [. . .] empuja el mundo hacia adelante en lugar de empujarlo hacia atrás";[44] y he aquí el progreso colocado de nuevo bajo el signo de la necesidad. Supongamos que esta fuerza de las cosas no sea sino la ley del espíritu humano en afán de descubrimiento; y el progreso, una odisea de la inteligencia: "Una revolución es un paso que da el espíritu humano en la búsqueda de la verdad";[45] el filósofo, si abarca una serie de siglos bastante larga, podrá ver a la humanidad "cambiando de ideas como un pueblo y como un hombre, y produciendo a intervalos inmensos hechos generales que serán el resultado y la expresión de esos cambios".[46] Pero la idea, como aprehensión de la verdad, no depende de nuestra elección. Se desarrolla según una ley que le es propia y a la que no nos es posible desobedecer. Y el filósofo liberal se encuentra reducido a argumentar, después de tantos otros, sobre la noción de una necesidad libre, o de una libertad predestinada: "Lo que Bossuet llamó providencia, otros destino y otros fuerza de las cosas, es la fatalidad del desarrollo intelectual."[47] Así se establece, en la filosofía liberal del progreso, una oscura equivalencia del fin elegido y de la idea necesaria, que, de estar afirmada consecuentemente, encerraría el peligro de una negación de la libertad.

Los dilemas de la filosofía liberal resultan de su posición difícil entre dos tradiciones consagradas. En un polo, la Iglesia y la injerencia teocrática en la sociedad; en el otro, los filósofos de la objetividad, y el peligro de deshumanización implicado en su enseñanza. El liberalismo debía necesariamente

[44] Jouffroy, "Méthode pour résoudre le problème précédent" [Método para resolver el problema precedente], lección de 1830-1831, recogida en la 2ª edición de las *Mélanges philosophiques*, París, 1838, p. 448; "De la Sorbonne et des philosophes" [Sobre la Sorbona y los filósofos] (prospecto del *Globe*, 15 de enero de 1825), texto reproducido en las *Mélanges philosophiques* (p. 40 de la edición original).

[45] "Du problème de la destinée humaine", en *Mélanges philosophiques*, edición original, p. 482.

[46] Jouffroy, "Réflexions sur la philosophie de l'histoire", texto fechado en 1825, inédito en *Mélanges*, ed. orig., p. 62; véanse otros pasajes, igualmente precisos, pp. 54-55 y 56.

[47] "Réflexions sur la philosophie de l'histoire", *ibid.*, p. 75.

buscar su camino fuera de estas dos influencias y contra ellas. Pero para rechazar a la vez las dos doctrinas, la filosofía liberal, en cierto modo, las ha admitido a ambas. Ha buscado la certidumbre en una nueva versión de la antigua ontología, purgada del dogma y de los sacramentos, y al mismo tiempo en la naturaleza de las cosas y en la historia, tales como las describía la nueva ciencia, pero quitándoles, en cuanto al hombre, su signo fatalista. A fin de cuentas, bajo las ambigüedades del liberalismo, se desarrolla un intento de síntesis, en el que trascendencia y naturaleza tienden a conjugarse bajo un signo humano de libertad. Se puede llamar a esta síntesis burguesa, y lo era en la medida en que el mundo nuevo era burgués, y en que ella lo justificaba. Pero acaso relacionar exclusivamente esta doctrina con su advenimiento sea hacer un honor excesivo a la burguesía. La filosofía de la libertad había comenzado a formularse antes de la ascensión de la burguesía, y por favorable que haya podido ser a esta clase, formaba un sistema de valores susceptible también de ser invocado contra ella, como no ha dejado de serlo; y era una herencia permanente para las generaciones venideras, que toda forma social nueva debía tener en cuenta. Así es como hay que entenderlo, evitando toda reducción aventurada. Esto es tan cierto en política como en filosofía, según va a verse.

Doctrina liberal de la soberanía

Los liberales rechazaban ante todo la idea de un gobierno absoluto de la sociedad, cualquiera que fuese. Herederos del siglo XVIII y de la Revolución, tenían que extraer de esta herencia una doctrina de la libertad política que no se encontraba en ella más que en potencia. La idea de libertad, en el transcurso de la crisis revolucionaria, había sido comprometida por el hecho del terror. Una doctrina de la libertad nacida del *Contrato social*, y que absorbía la soberanía del individuo integrándola dentro de una voluntad general omnipotente, había servido de apoyo a una dictadura. La libertad puesta por las nubes había engendrado a su contrario. Quedaba por demostrar, frente a la contrarrevolución, que la libertad podía ser en Francia algo más que el nombre de una nueva clase de tiranía.

Benjamin Constant pensó desde muy temprano en hacer esta demostración. Creyó poder explicar la inclinación dictatorial de la política revolucionaria por un error de concepción que se propuso corregir. Observó que el tipo de libertad de las ciudades antiguas había sido para los hombres de la Revolución el único modelo posible, y creyó que la República total de Rousseau y de Robespierre había nacido de este modelo, subestimando quizá lo que la República jacobina debía a una lógica doctrinal totalmente moderna.[48]

[48] El debate sobre el "totalitarismo" de Rousseau continúa. Véase, entre otros,

Al modelo antiguo opuso la idea de una libertad propia de nuestro tiempo, exenta de las austeridades y de las coacciones del civismo grecorromano. No podía tratarse en un gran país, y en el seno de la civilización moderna, de una participación estricta y cotidiana de cada ciudadano en el poder, sino del goce de los derechos y de la independencia individuales. La libertad antigua suponía, de hecho, la limitación de estos derechos y de esta independencia: "Lo que llamamos libertad civil era desconocido en la mayoría de los pueblos antiguos", que "sometían a los individuos a una jurisdicción social casi ilimitada"; los ciudadanos de los Estados modernos no pueden compartir el poder más que por la vía indirecta y lejana de la representación, "no necesitan, para ser felices, sino que se les deje en una independencia perfecta en todo lo que se refiere a sus ocupaciones, a sus empresas, a su esfera de actividad, a sus caprichos". Ahora bien, "estas verdades fueron completamente desconocidas por los hombres que, a fines del último siglo, se creyeron encargados de regenerar la especie humana". Por noble que fuese su intención, "esos hombres habían tomado como guías a escritores que no habían sospechado ellos mismos la circunstancia de que dos mil años podían muy bien haber introducido alguna alteración en las disposiciones y en las necesidades de los pueblos". Estos escritores son, especialmente, Rousseau y Mably; este último "detestaba la libertad individual como enemigo personal"; ambos "habían redactado en axiomas, mucho tiempo antes de que fuera derribado el trono, todas las máximas necesarias para organizar, en nombre de la República, el despotismo más absoluto". Los legisladores revolucionarios "quisieron ejercer la fuerza pública como habían aprendido de sus guías que había sido ejercida en otros tiempos en los Estados libres de la antigüedad; creyeron que todo debía ceder, hoy todavía, ante la autoridad colectiva, y que todas las restricciones a los derechos individuales serían reparadas por la participación en el poder social".[49] Constant vuelve a tratar estos temas después de algunos años de experiencia de libertad política; insiste en que la libertad no la desean los modernos sino en la medida en que les garantiza "la seguridad en los goces privados": "La libertad individual, lo repito, esa es la libertad moderna. La libertad política es su garantía; la libertad política es por consiguiente indispensable." Al deseo de los goces privados se añade la necesidad de progresar: "La libertad política es el medio más poderoso y más enérgico de perfeccionamiento que el cielo nos ha dado."[50]

sobre este tema, J. L. Talmon, *Les Origines de la démocratie totalitaire*, traducción francesa, París, 1966 (ed. orig. en inglés, 1952).

[49] B. Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* [Sobre el espíritu de conquista y la usurpación] (1814), 3ª ed., París, 1814, pp. 102-103, 105, 108, 112, 114, 117.

[50] B. Constant, "De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes" [Sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos], discurso pronunciado

Estas observaciones concretas iban acompañadas, en Constant, de una reflexión doctrinal sobre la naturaleza de la soberanía. Aunque la Revolución haya efectuado la trasmisión de la soberanía del monarca a la nación basándose en un modelo erróneo, no es el caso discutir la validez de esa trasmisión: "la supremacía de la voluntad general sobre toda voluntad particular" se impone. Pero el verdadero problema está menos en decidir a quién pertenece la soberanía que en definir su extensión y sus límites: "El reconocimiento abstracto de la soberanía del pueblo no aumenta en nada la suma de la libertad de los individuos; y si se atribuye a esta soberanía una latitud que no debe tener, la libertad puede perderse a pesar de ese principio, o incluso por ese principio [. . .]. Cuando se establece que la soberanía del pueblo es ilimitada, se crea y se arroja ciegamente en la sociedad humana un grado de poder demasiado grande por sí mismo y que es un mal, sea cual sea la mano que lo maneje."[51] El imperio de la sociedad sobre el individuo tiene, pues, sus límites, que no pueden ser legítimamente franqueados: "Hay una parte de la existencia humana que, necesariamente, se mantiene individual e independiente y que está por derecho fuera de toda competencia social. La soberanía no existe sino de una manera limitada y relativa. En el punto en que comienza la independencia y la existencia individual, se detiene la jurisdicción de esta soberanía. Si la sociedad franquea dicha línea, se hace tan culpable como el déspota que no tiene por título más que el acero exterminador; la sociedad no puede extralimitarse de su competencia sin ser usurpadora; la mayoría, sin ser facciosa. El asentimiento de la mayoría no basta en modo alguno, en todos los casos, para legitimar sus actos: los hay que nada puede sancionar; cuando una autoridad comete actos semejantes, importa poco que se llame individuo o nación; aunque fuera la nación entera, menos el ciudadano a quien oprime, no sería más legítima."[52]

Esta doctrina se opone expresamente a la del *Contrato social*, que estipula la alienación total de los derechos del individuo en favor de la autoridad colectiva, a cambio de la participación de cada cual en el voto de la ley. Es

en el Ateneo real de París en 1819, reproducido en el *Cours de politique constitutionnelle*, edición Laboulaye, t. II, pp. 548, 555, 559.

[51] B. Constant, *Principes de politique* (ed. orig. 1815, bajo los Cien Días); Constant habría trabajado ya bajo el Imperio en esta obra, de la que existe una versión manuscrita de 1810 (véase a este respecto la colección de *Écrits et discours politiques* de B. Constant debida a O. Pozzo di Borgo, París, 1964, t. I, en el capítulo "Retiro y meditación, 1802-1812"); muchos pasajes de esta versión manuscrita reaparecen en la edición impresa de 1815; cito de la reedición de los "Principes" en la edición Laboulaye del *Cours de politique constitutionnelle:* aquí, t. I, pp. 7-8. Constant reutilizó mucho del texto de los "Principes" en escritos posteriores, especialmente en las notas que agregó a sus "Réflexions sur les constitutions et les garanties" de 1814 al reeditarlas en 1818 en su *Cours de politique constitutionnelle.*

[52] *Ibid.*, t. I, pp. 9-10.

vano decir que la colectividad no podría legislar contra los intereses de sus miembros, ya que en la realidad el poder será siempre ejercido, a fin de cuentas, por unos cuantos en nombre de todos. Rousseau, que vio el peligro, trató en vano de que la soberanía de todos no fuese jamás delegada ni representada; pero habrá de serlo forzosamente, y, contra unos ejecutores que actúen en nombre de una soberanía sin límites, no habrá ni recursos ni garantías: "Cuando la soberanía no está limitada, no hay medio alguno de poner a los individuos al abrigo de los gobiernos."[53] Es preciso, por lo tanto, declarar que "ninguna autoridad sobre la tierra es ilimitada, ni la del pueblo, ni la de los hombres que dicen ser sus representantes, ni la de los reyes, cualquiera que sea el título por el cual reinan, ni la de la ley".[54] Se acostumbraba, desde siempre, oponer la ley a la arbitrariedad; existía en torno de esta noción y de esta palabra de "ley" una aureola sagrada; pero la ley, expresión de la soberanía, admite los mismos límites que ella. Constant ha vuelto sobre esto al comentar las obras de un jurista célebre: "Extender sobre todos los objetos la competencia de la ley, es organizar la tiranía." Un mito heredado de la antigüedad ha divinizado al legislador: "Ahí es donde reside el error; contra la hipótesis de una clase dotada milagrosamente de una sagacidad sobrenatural [. . .] me levanto con todas mis fuerzas. Esta hipótesis sirve de apología a todas las opresiones." Se encuentra en el origen de las "leyes especulativas" que pretenden rehacer la sociedad sobre las conjeturas de un legislador de poder ilimitado. Sería preciso, para estar conforme con ello, "admitir un principio que los hechos están lejos de presentarnos como demostrado, y es que aquellos que hacen las leyes son necesariamente más ilustrados que los que las obedecen".[55]

Es preciso, pues, que haya una esfera que quede fuera de la competencia del poder y que la ley no pueda invadir sin una ilegitimidad radical. Este principio fundamental es como un primer imperativo, el acto de conciencia por el cual el individuo establece su derecho. Filosóficamente, manifiesta un orden ideal que trasciende la fuerza; históricamente, define el grado de civilización más avanzado a que ha llegado el hombre social, y cuyo desconocimiento, de hoy en adelante, para nosotros, muy precisamente, la barbarie. La esfera sustraída al poder de la ley queda por definir, y debe serlo en su contenido concreto, si se quiere que la argumentación liberal tenga un valor práctico; en esta definición es donde el principio de la libertad adquiere vida. ¿Cuáles son los derechos contra los que el poder es incapaz de ejercer autoridad legítima? Benjamín Constant los numera: "la libertad individual, la li-

[53] *Ibid.*, pp. 10-11, 12.

[54] *Ibid.*, p. 13.

[55] B. Constant, "Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri" [Comentario sobre la obra de F.], t. I, París, 1822, pp. 41, 42 nota 1,56 ss., 60.

bertad religiosa, la libertad de opinión, (en la que está comprendida la publicidad), el goce de la propiedad, la garantía contra toda arbitrariedad".[56] Tal contenido es de los más claros, y no se presta, por más que se diga, a ningún ardid. El único punto delicado, que había sido ya debatido bajo la Revolución, es el del derecho de propiedad, el único que se duda en sustraer a la autoridad social. Cierto es que el liberalismo, en aquella época, estaba fuertemente apegado a este derecho: los liberales, bajo la Restauración, y Benjamin Constant en particular, encontraban natural excluir del derecho de sufragio a los no propietarios. Constant tardó incluso en reconocer a la moderna propiedad industrial y mobiliaria los mismos derechos que a la tradicional propiedad territorial.[57] Así, se ha podido considerar, como lo hicieron los socialistas, que la doctrina liberal del siglo XIX era esencialmente una doctrina de propietarios. Pero es un hecho que, en Constant por ejemplo, la propiedad, derecho convencional, ocupa una categoría subalterna en relación con los derechos "naturales" propiamente dichos; sólo es sagrada en la medida en que los apoya, no en sí misma: "La propiedad, en su calidad de convención social, es de la competencia de la sociedad y está bajo su jurisdicción. La sociedad posee sobre ella unos derechos que no tiene sobre la libertad, la vida ni las opiniones de sus miembros. Pero la propiedad se vincula a otras partes de la existencia humana", de suerte qe la sociedad no puede obrar plenamente contra ella sin invadir dominios que le están vedados: "La arbitrariedad sobre las propiedades va pronto seguida de la arbitrariedad sobre las personas."[58] Esta manera de defender la propiedad es muy significativa en cuanto a la naturaleza esencial de la doctrina liberal.

Guizot profesó, un poco después de Benjamin Constant, la misma idea fundamental. Excluye el principio de cualquier soberanía absoluta en los gobiernos humanos: "Ningún poder absoluto podría ser legítimo [. . .]; no hay sobre la tierra soberanía de derecho alguna, no hay ninguna fuerza investida plenamente y para siempre del derecho de mandar."[59] La demostra-

[56] "Principes de politique", en la edición Laboulaye del Cours. . ., t. I, pág. 13.

[57] Compárese a este respecto los "Principes de politique" de 1815 (edición Laboulaye del *Cours. . .*, t. I, pp. 53 ss.) con el artículo "Du développement progressif des idées religieuses" de 1826, pp. 98-99 de la reedición en los *Mélanges de littérature et de politique* de 1829.

[58] "Principes de politique", en la edición Laboulaye del *Cours. . .*, t. I, p. 114.

[59] Artículo titulado "De la Souveraineté" [Sobre la soberanía] en *Le Globe* del 25 de noviembre de 1826, donde se dice que este texto es un fragmento de un "Tratado de filosofía política" en preparación, que debía desarrollar las lecciones de la Sorbona de 1820-1822 sobre el origen y los progresos del gobierno representativo; parece que se trata del manuscrito de 1822 que Ch. Pouthas ha dado a conocer, y, a juzgar por las citas que da de él (*Guizot pendant la Restauration* [G. durante la Restauración], París, 1923, pp. 315 ss.), debió de ser la fuente del artículo del *Globe*.

ción de Guizot se presenta de modo distinto a la de Constant; en lugar de fundarse sobre la inviolabilidad de los derechos intrínsecos del individuo, insiste sobre todo en la falibilidad de las autoridades humanas, y la distancia que separa inevitablemente la práctica de los gobiernos del ideal moral que los hombres invocan al mismo tiempo. Así, se ve conducido a afirmar, más que Benjamin Constant, el principio trascendente de toda justicia; lo coloca expresamente en Dios y en su perfecta sabiduría, y justifica la libertad, como derecho y garantía, por la imperfección necesaria de todo mandato humano comparado con su origen eterno. Esta argumentación, por diferente que parezca de la de Constant, no es sino otro aspecto de la misma doctrina. Toda política liberal se funda tanto en los derechos inherentes al individuo como en la relatividad de los títulos del poder.

"Yo no creo, escribe Guizot, ni en el derecho divino de los reyes, ni en la soberanía del pueblo, como se los entiende casi siempre. No puedo ver en eso sino las usurpaciones de la fuerza. Creo en la soberanía de la razón, de la justicia y del derecho: ese es el soberano legítimo que busca el mundo y que buscará siempre, porque la razón, la verdad y la justicia no residen en parte alguna completas e infalibles."[60] En esta búsqueda, el hombre se ha alimentado de una ilusión perpetua: "Ha tratado de colocar la soberanía, así como la divinidad, sobre la tierra. Ha querido que sobre él reinara un poder que tuviera un derecho inmutable y seguro a ser obedecido. No ha logrado asentar mejor, sin límite y definitivamente, su obediencia que su fe. Ha investido, con esta soberanía primordial y completa, ora a un hombre, ora a varios, aquí a una familia, allá a una casta, acullá al pueblo entero." Pero esta ilusión, como la idolatría de la cual es una forma, parte de una verdad; encarna tan sólo erróneamente en lo relativo lo absoluto cuyo instinto revela. Ese soberano que la humanidad busca, "único legítimo eternamente y por su naturaleza, es la razón, la verdad y la justicia; o, para hablar un lenguaje más filosófico, es el Ser inmutable cuyas leyes son la razón, la verdad y la justicia".[61] Los pueblos han tenido razón en creer en un soberano, y han errado al colocarlo en la tierra. Este análisis del sentimiento común, con su resultado ontológico, es muy conforme a los hábitos del espiritualismo laico; pero, de hecho, el carácter relativo de toda legitimidad en las instituciones humanas conserva el mismo grado de evidencia si, en vez de compararlas con la perfección divina, se pretende tan sólo compararlas con el deseo de la humanidad.

El error de los hombres se explica, pues; es natural, e incluso atestigua nuestra grandeza, pero "no por ello es menos funesto; por el carácter absolutamente y para siempre sagrado de que reviste el poder en este mundo,

[60] *Du gouvernement de la France depuis la Restauration...*, edición citada, p. 201.
[61] Artículo, ya citado, "De la souveraineté" (*Le Globe*, 25 de noviembre de 1826).

deja subsistir, en principio, el honor del hombre y sus derechos; pero, en efecto, los destruye, ya que les quita toda garantía".[62] Ahí está todo el problema político: definir las garantías que, manteniendo el poder dentro de los límites que convienen a su imperfección, salvaguarden, a la vez que "el honor del hombre", su perfectibilidad. La metafísica de Guizot sirve de fundamento a una teoría de los medios prácticos de la libertad y del progreso, medios que cree ver reunidos en el gobierno representativo. El objeto es aproximarse a un ideal que ninguna autoridad podría encarnar plenamente, y al que la sociedad no puede tender por la sola iniciativa de un poder falible; se necesita un concurso más amplio, que realiza el gobierno representativo: "El gobierno representativo provoca a la sociedad entera, a los que ejercen poderes y a los que poseen derechos, a buscar en común la razón y la justicia."[63] Las condiciones de esta búsqueda común son la división de los poderes, la elección y la publicidad, es decir, la libertad de la prensa y la discusión pública.[64] Con eso, la autoridad está obligada a demostrar constantemente su derecho: investida del poder de actuar en última instancia, es decir, de un poder "absoluto de hecho", está, por el funcionamiento de las garantías, en situación de representar lo mejor posible "el poder absoluto en derecho, único legítimo, y que no está depositado en parte alguna sobre la tierra".[65]

La doctrina política de Guizot no es, pues, en esencia, una doctrina de la libertad; si, excluyendo el poder absoluto, implica el ejercicio de los derechos individuales, es como medio de realizar unos valores que considera más altos: "La libertad no es en el hombre sino el poder de obedecer a la verdad que es capaz de reconocer, y conformar a ella sus actos. Por ese concepto, la libertad es muy respetable, pero sólo es respetable por ese concepto."[66] En estas líneas se esboza más bien una teoría de los límites de la libertad.[67] Puede señalarse que la verdad, la razón y la justicia son flexibles a gusto de uno y pueden interpretarse, con razón o sin ella, contra los derechos del hombre; el respeto concreto de la libertad es más fácil de controlar en una sociedad, y, colocado en el primer plano de la doctrina, proporciona un mejor criterio de su aplicación efectiva. Se podría tal vez explicar el papel subordinado de la libertad en Guizot por ese espíritu de conservación y de resistencia al cam-

[62] El mismo artículo del *Globe*.

[63] Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe* [Historia de los orígenes del gobierno representativo en Europa], edición de 1851, t. I, 6ª lección, p. 96; esta edición reproduce en sustancia, en cuanto a los textos que yo cito, la de 1820-1822.

[64] *Ibid.*, t. I, 8ª lección, p. 119; y la 1ª lección del tomo II.

[65] *Ibid.*, t. I, 8ª lección, p. 120.

[66] *Ibid.*, t. I, 19ª lección, p. 250; véase también t. II, 10ª lección, p. 152.

[67] Está desarrollada en *ibid.*, t. II, 10ª lección, pp. 133-148.

bio que ha mantenido unido a su nombre y a su gobierno. Su teoría de la representación suscitaría las mismas observaciones: despoja al mandante en favor del mandatario, a quien supone elegido por su mayor aptitud para discernir lo que es razonable y justo.[68] Ha sido objeto de numerosas burlas este sistema que, bajo el nombre de *razón,* consagra el gobierno de la burguesía propietaria, y, según la expresión del propio Guizot, "la dominación segura y regular de los intereses que efectivamente dominan en el nuevo orden social".[69] El argumento que identifica estos intereses con las "superioridades reales", y legitima así su supremacía política,[70] puede ser invocado por cualquier oligarquía.

No conviene discutir aquí la posición política de Guizot o su práctica gubernamental: no están unidas necesariamente a la lógica del liberalismo, que es lo único que ahora nos interesa. Esta lógica supone un derecho superior a la fuerza, y a la ley misma; pero ese derecho, si bien vale para todos, pone necesariamente unos límites a la libertad de cada uno. De suerte que la discusión sobre la primacía del orden o de la libertad corre el peligro de que sea vana, ya que el uno no va sin la otra. No es menos evidente que, reconocido como imposible el gobierno directo, los mandatarios del público deben suponerse elegidos por su mayor aptitud para definir el derecho y para ponerlo en vigor; y que un mandato absolutamente imperativo estaría en contradicción con el principio mismo de la representación al suponerla inútil. Por supuesto, es preciso, en ausencia de un criterio fácil de la capacidad y de la lealtad de los representantes, que un debate público permanente pueda desenmascarar los méritos falsos o que se han vuelto tales, "imponiendo al mérito superior la ley de probarse por sí mismo, de hacerse aceptar constantemente".[71] Todos estos principios están relacionados unos con otros, y todo pensamiento liberal los profesa juntos, aun en el caso de que se acentúe de preferencia uno u otro de ellos, y cualesquiera sean las consecuencias que de ellos se saquen, aquí o allá, en el plano de la política práctica. Así, las reservas liberales relativas al derecho de la mayoría pueden parecer sospechosas a los demócratas; sin embargo, no implican postulado oligárquico; y no refiriéndose más que al abuso del poder, significan tan sólo la objeción del derecho a la fuerza, ejérzala quienquiera y como quiera que sea. Tal es el pensamiento de Tocqueville: "Considero impía y detestable, escribe, la máxima de que en materia de gobierno la mayoría de un pueblo tiene el derecho de hacerlo todo, y sin embargo, sitúo en las voluntades de la mayoría el origen de todos los poderes. ¿Estoy en contradicción conmigo mismo?"

[68] *Ibid.*, t. II, 10ª lección, pp. 132-133, 148 ss.
[69] Guizot, *Des moyens de gouvernement. . .*, p. 146.
[70] *Ibid.*, pp. 164 ss.
[71] *Ibid.*, p. 166.

Esta contradicción, en todo caso, no se resuelve de manera distinta en él que en Guizot: "Existe, dice éste, una ley general que ha sido hecha, o al menos adoptada, por la mayoría de todos los hombres. Esta ley es la justicia [. . .]. Por lo tanto, cuando me niego a obedecer una ley injusta, no le discuto en modo alguno a la mayoría el derecho a mandar; únicamente apelo de la soberanía del pueblo a la soberanía del género humano."[72] Apelar, para limitar el derecho de la mayoría, a la ley de Dios o a la del género humano, es en sustancia lo mismo.

Desde el momento en que los principios se mantienen constantes, es preciso cuidarse de no juzgarlos de acuerdo con esta o la otra aplicación. No se puede repudiarlos porque se haya hecho de ellos en determinado momento un uso socialmente limitado. Los principios liberales cuentan con un pasado muy anterior a la burguesía misma; durante mucho tiempo acompañaron a una doctrina aristocrática y feudal; ese es el sentido que tienen todavía en la obra de Montesquieu, que está, sin embargo, en el origen de su éxito revolucionario y moderno. De la misma manera, lo esencial de estos principios sobrevivirá a las formas que han podido revestir en el siglo XIX. El Occidente liberal se ha trasformado extraordinariamente después de Benjamin Constant y Guizot; otras crisis y otras metamorfosis le esperan todavía; pero los axiomas según los cuales constituyó políticamente desde su nacimiento no han perdido nada de su vitalidad, muy al contrario: favorecen los cambios necesarios, y persisten tras ellos en un contexto renovado. Cualesquiera sean las metamorfosis sociales del futuro, no podrían ser repudiados o sacrificados sino en un proceso de regresión.

Recordemos, para terminar, que el liberalismo, tal como se formuló en el siglo XIX, incluía, en el control necesario del público sobre el gobierno, una función particular de la corporación intelectual. Admitía que en la libertad los intereses estuvieran constantemente en lucha con las ideas. Así, vemos cómo Guizot, por conservador que sea, elogia "ese movimiento del espíritu humano que hace hoy del pensamiento un poder, por decirlo así, temporal".[73] Charles de Rémusat, buen discípulo de Guizot, dice lo mismo en 1847: "En nuestra época [. . .] el espíritu humano [. . .] ha conseguido, mejor que nunca antes, mantener su influencia en el mundo de los asuntos públicos ejerciendo todos sus derechos en el mundo de las ideas. Yo creo que, considerándolo desde este punto de vista, es como hay que juzgar, en bien como en mal, el movimiento de las inteligencias entre 1815 y 1830."[74] Este derecho de inspección del pensamiento sobre el poder se ha mantenido y reforzado

[72] Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, ed. J. P. Mayer de las *Oeuvres*, t. I, 1er vol., pp. 261-262 (texto de 1835).

[73] *Ibid.*, p. 141.

[74] Charles de Rémusat, *Passé et présent, Mélanges* [Pasado y presente, Miscelánea], 2 vols., París, 1847, Prefacio, p. 18.

desde hace ciento cincuenta años. En el mundo liberal, es un derecho legítimo, con tal de que, nacido de la libertad y alimentado por ella, no se ejerza contra ella misma.

Libertad y dogma social

El liberalismo, bajo la Restauración, se definía a la vez contra los recuerdos del terror jacobino y contra las veleidades de restablecimiento de la antigua monarquía absoluta. Así era políticamente; en el plano doctrinal, las cosas se representaban un tanto distintas, habiendo surgido novedades en ambos polos del pensamiento político, de una parte con una teoría católica de la contrarrevolución, de otra con el desarrollo de la utopía cientificista. Los pensadores liberales combatían estos dos dogmatismos.

El primero, en gestación desde la crisis revolucionaria, acababa de formularse expresamente y de llegar a un amplio público intelectual con el *Essai sur l'indifférence* [Ensayo sobre la indiferencia], de Lamennais, que comenzó a publicarse en 1817; el grupo lamennesiano fundó a principios de 1824 *Le Mémorial catholique* [El Memorial católico]. *Le Globe* liberal, fundado el mismo año, dirigió una parte importante de sus artículos contra ese grupo de "nuevos católicos":[75] nuevos, no todavía en esa fecha por su modernismo, sino por la exageración de su lógica teocrática y ultramontana. A esta lógica, que no admite sociedad viable sino en la unidad de la fe, *Le Globe* responde definiendo, al contrario, la sociedad moderna por la diversidad de las creencias y la confrontación pública de las opiniones: "Se hace mucho ruido en torno a la unidad de la verdad; nosotros la admitimos, pero creemos esa verdad muy compleja y lo bastante amplia para que todo el mundo quepa en ella e insulte desde el rincón que ocupa a los que han caído en otro. Sólo Dios abarca la verdad entera; la unidad de que tanto hablamos sólo le corresponde a él: los hombres la toman al pormenor, y nuestros millares de opiniones pueden representarla cada una por un lado sin confundirse, y hasta sin parecerse."[76] Jouffroy, autor de estas líneas, escribe incluso: "Toda opinión es tan necesariamente falsa cuanto necesariamente verdadera";[77] proposición que se concilia mal con las certidumbres espiritualistas del ecleticismo. Por eso, se subraya que esas certidumbres excluyen toda imposición autoritaria y corres-

[75] Así es como *Le Globe* los designa: véanse los números del 16 de julio de 1825 (t. II de la colección, p. 684), 26 de julio de 1825 (t. II, p. 707), 25 de agosto de 1825 (t. II, p. 771).

[76] Jouffroy, reseña firmada T. J. del III volumen de la traducción Cousin de las *Obras* de Platón, en *Le Globe* del 27 de noviembre de 1824.

[77] Jouffroy, "De la philosophie morale de M. Droz ou de l'Eclectisme moderne" [Sobre la filosofía moral de M. D. o sobre el eclecticismo moderno], en *Le Globe* del 9 de abril de 1825.

ponden al espíritu que procede libremente por vías diversas.[78] El error de los "nuevos católicos" nace sin duda del deseo de combatir un materialismo destructor; "pero no por ello deja de ser un error; porque si el siglo rechaza las opiniones del siglo pasado, tampoco siente el menor apego por lo que es más antiguo todavía; duda, y en la duda su religión es la libertad, porque es el único dogma que permite a cada cual seguir lo que le place hoy, y rechazarlo mañana. Declámese cuanto se quiera sobre los tormentos y los peligros de semejante situación: existe, ¿por qué obstinarse en no reconocerlo? Remediarla no está en nuestro poder".[79] No se debe dudar de la originalidad, en su época, de estas profesiones de fe: la libertad como dogma único y la diversidad de las opiniones como principio de vida social eran casi paradojas. Los católicos denunciaban en la multiplicidad de las creencias una causa de disolución para la sociedad; invocaban como argumento la práctica de todo el pasado; los liberales parecían quiméricos cuando consideraban la libertad de opinión como la base de las sociedades modernas, "el único dogma que se puede proponer a los espíritus para unirlos y fortificarlos por la unión"; "no ver en ella más que una fuerza de ataque y de guerra, es no verlo en ella todo", decían; "es considerarla en el combate y no en el triunfo y la paz".[80]

Esta total oposición de pensamiento entre los "nuevos católicos" y los liberales del *Globe* es tanto más notable cuanto que hubo bastante pronto un acuerdo entre ellos sobre la cuestión de las relaciones de la Iglesia y el Estado. Los lamennesianos reivindicaron, contra la opinión católica común, la independencia total de la Iglesia respecto del poder temporal, es decir la separación de la Iglesia y el Estado; y *Le Globe*, que seguía en esto a Benjamin Constant contra el grueso de la opinión liberal, militó también en pro de esta separación, que implicaba entonces la libertad de la enseñanza congregacionista.[81] En las proximidades de 1830, los dos grupos, que encarnaban la pureza de dos principios opuestos, ultramontano y liberal, parecieron

[78] Ph. [Damiron], "De l'etat de la philosophie en France au XIXe siècle" [Sobre el estado de la filosofía en Francia en el siglo XIX, en *Le Globe* del 14 de abril de 1825.

[79] "De la liberté religieuse et des nouveaux catholiques", en *Le Globe* del 26 de julio de 1825 (el artículo es de Dubois; fue recogido en la edición de sus *Fragments littéraires* por Vacherot, París, 1879, t. I, p. 97).

[80] Ph. [Damiron], reseña del II vol. de B. Constant, *De la religion*, en *Le Globe* del 19 de noviembre de 1825.

[81] En lo que se refiere a B. Constant, véanse en especial sus artículos del *Mercure* del 11 de enero y 1º de febrero de 1817, pp. 69-70 y 115 (ed. Harpaz, t. I, pp. 14-15 y 80); también del 11 de octubre de 1817, pp. 53 ss. (Harpaz, t. I, pp. 306 ss.). En cuanto a *Le Globe*, véanse en particular los artículos, firmados o anónimos, de Dubois en agosto de 1826, y la muy notable crónica anónima del 26 de enero de 1826 sobre la situación del catolicismo francés; igualmente, el 23 de agosto de 1828, un artículo en que se comenta con simpatía una carta del barón de Eckstein.

encontrarse al menos sobre este terreno. Evidentemente, subsistía intacta la oposición de fondo: en *Le Globe* se deseaba separar la Iglesia del Estado, con objeto de darle el estatuto y los derechos de una institución puramente privada; en *El Mémorial,* la misma reivindicación tendía a reconstruir, mediante la independencia de hecho, la eminente soberanía de derecho, en el orden de las creencias y de la enseñanza, de la Iglesia católica.

Lo anterior deja ver hasta qué punto debía repugnar al liberalismo, por instinto y por lógica, la idea de instituir un dogma social moderno. Decir que el único dogma es la libertad, es decir que no existe ninguno; y la autoridad misma que impone el respeto de esa libertad no es una autoridad propiamente dicha. Con todo, los pensadores liberales, como hemos visto, se hallan fuertemente tentados por la idea de orden universal que funde el progreso tal como ellos lo conciben. Hay en esto algo como una fe. Si el progreso no es únicamente la experiencia y el deseo del hombre, si resulta necesariamente del sistema de las cosas, es preciso exponer este sistema, decir lo que nos obliga a creer y a hacer. El liberalismo, en su fe progresista, se ha encontrado aquí frente, no ya al catolicismo, sino a la utopía dogmática moderna, en particular al sansimonismo, contra el cual, a partir de 1826, trata sobre todo de definirse. Sansimonianos y liberales repudiaban igualmente el dogmatismo católico; unos y otros creían necesaria una revisión constructiva de la filosofía del siglo XVIII. Si, a partir de los mismos rechazos y de un proyecto análogo, se declaró casi inmediatamente un desacuerdo profundo entre las dos familias de espíritus, fue porque el sansimonismo, disipando toda ambigüedad, sacrificaba el principio liberal a una dogmática nueva, que se fundaba en la ciencia y pretendía gobernar la sociedad al margen de toda discusión.

La utopía científica, o supuesta tal, no tenía aún influencia apreciable cuando Jouffroy, proclamando en 1823 la ruina del dogma católico, se planteaba el problema de las creencias futuras: "Tenemos necesidad de creer, porque sabemos que existe una verdad [. . .]; destruido lo falso, queremos lo verdadero"; pero es preciso, añade, que la antigua generación se extinga; "Su obra fue la de destruir; jamás le será dado restablecer [. . .]. Una generación nueva surge [. . .]. Y ya esos hijos han dejado atrás a sus padres y han sentido el vacio de sus doctrinas. Una fe nueva se hace presentir en ellos; se adhieren a esta perspectiva seductora con entusiasmo, con convicción, con decisión [. . .]. Sus padres no han percibido más que la primera mitad de la tarea, y la han realizado: ilustrados en cuanto a la falsedad del viejo dogma, sus manos lo han derribado; pero su inteligencia, absorta en la grandeza de tal obra, no pudo emanciparse de ella y abarcar otras perspectivas"; sus herederos "perciben la otra mitad de la tarea [. . .]. Se sienten, por lo tanto llamados, no a proseguir la querella ya concluida entre el escepticismo y el viejo dogma [. . .] sino a descubrir la doctrina nueva a la que todas las

inteligencias aspiran sin saberlo, en nombre de la cual todos los brazos se armarán si es preciso, que remplazará el vacío dejado en la creencia por la fe antigua y pondrá fin al interregno ilegítimo de la fuerza [. . .]. Todos serán apóstoles o prosélitos, soldados o jefes de la nueva fe".[82] El sansimonismo pensaba poder dirigirse con éxito a los liberales, invocando esa aspiración a una fe plena y total, y les reprochó a fin de cuentas el no haberse dejado convertir. Pierre Leroux, sansimoniano disidente, pero que permanecía hostil al liberalismo ecléctico, reprodujo un día esas páginas de Jouffroy para reprocharle el haberse detenido en el camino de la fe humanitaria.[83]

¿Cómo se habría convertido? La estricta libertad crítica podía parecer insuficiente a espíritus como el suyo, ansioso de certidumbre y de comunión; pero en cuanto el dogma se presentaba a sus ojos con sus contornos precisos y su aspecto autoritario, no podían menos de aborrecerlo. Estaban más inquietos que dispuestos a creer, y en esto precisamente pertenecían a su siglo; la libertad los dejaba insatisfechos, pero no estaban en modo alguno dispuestos a renunciar a ella. La polémica de los liberales contra la utopía dogmática siguió a la publicación por los discípulos de Saint-Simon, inmediatamente después de su muerte, en octubre de 1825, de la revista que se tituló *Le Producteur:* viose en ella por primera vez un grupo de jóvenes escritores, no desprovistos de competencia ni de talento, proponer a la nueva sociedad, como consecuencia de su advenimiento, un dogma fundado en una ciencia positiva del hombre. Los liberales asimilaron este dogma, con todo lo moderno y científico que pretendía ser, que el siglo XVIII y la Revolución habían destruido. Cousin condenaba por igual "el industrialismo y la teocracia", es decir el sansimonismo y el catolicismo.[84] *Le Globe*, que estaba ya comprometido en esta campaña, lo felicitó al punto: los dos dogmatismos parecían opuestos, pero "los *productores* y los *teócratas* están de acuerdo y quieren algo en común, y es un poder espiritual".[85] Auguste Comte había preconizado, en efecto, en *Le Producteur*, un nuevo poder espiritual; esta expresión, que aludía sobre todo entonces a la autoridad católica, se entiende aquí en sentido general de autoridad dogmática: Auguste Comte, aunque sustituía la teología por la ciencia, marchaba de tal manera en el sentido autoritario y anticrítico, que *Le Mémorial catholique* había acogido con simpatía sus artículos, pre-

[82] Jouffroy, "Comment les dogmes finissent" [Cómo terminan los dogmas] (artículo escrito en 1823, publicado como suplemento en *Le Globe* del 24 de mayo de 1825, y reproducido en *Mélanges philosophiques* de 1833), edición P. Poux a continuación del *Cahier vert,* París, 1924, pp. 67, 73-76, 79.

[83] Véase el primer fascículo de la *Revue indépendante,* noviembre de 1841.

[84] Victor Cousin, Prefacio de sus *Fragments philosophiques,* fechado el 1º de abril de 1826 (pp. 49-50 en la 2ª edición de estos *Fragments,* 1833).

[85] Ph. [Damiron], reseña de los *Fragments philosophiques* de Cousin en *Le Globe* del 6 de mayo de 1826.

guntándose cómo podía no ser católico quien los había escrito. Esta aprobación no anula, claro está, la oposición entre las doctrinas del *Producteur* y las del *Mémorial*; pero demuestra que la asimilación de las dos escuelas por Cousin y por *Le Globe* no carecía de fundamento desde el punto de vista en que éstos se colocaban.[86]

Saint-Simon, en vida, no había causado mucha desconfianza en el campo liberal: veíase con gusto en su doctrina la condenación definitiva, en plena Restauración, de las supervivencias feudales y del antiguo sacerdocio; había tenido sus diferencias con la monarquía restaurada, había recorrido una etapa en compañía del industrialismo liberal, y no había parecido apartarse de él sino en favor de un filantropismo ferviente e inofensivo. Pero *Le Producteur*, especialmente por los artículos de Auguste Comte, que extraían el sentido profundo de las investigaciones del maestro referentes a la necesidad de un poder espiritual fundado sobre la ciencia, chocó, decididamente a los liberales. El ejemplo de la *Revue encyclopédique* lo pone claramente de manifiesto. En 1824 y 1825, las últimas obras de Saint-Simon podían ser comentadas en ella muy elogiosamente.[87] Pero a medida que se afirmaban las opiniones dogmáticas de la Escuela, comenzaron las reservas. Benjamin Constant dio el tono con un artículo en febrero de 1826; después una nota sobre *Le Producteur* protesta contra la idea de "una organización social definitiva" (es un hecho que la utopía, explícitamente o no, pretende poner fin a la historia). A esta idea se opone la "ley de modificación indefinida de las sociedades";[88] otra nota opone al dogmatismo del *Producteur* el bajo grado de certidumbre de la ciencia social sobre la cual pretenden apoyarse sus redactores.[89] Estas reservas tienden evidentemente a representar como indefinidamente fecundo el ejercicio del pensamiento crítico en el seno de las sociedades. Tal polémica es del mayor interés, ya que enfrenta desde ese momento la doctrina de la libertad, no contra las supervivencias del pasado

[86] Véase *Le Mémorial catholique* de febrero de 1826, t. V, p. 113, artículo firmado por *X*, "Sobre una nueva escuela filosófica". La asimilación de las doctrinas del *Producteur* a las del *Mémorial* se repite en 1828 por Ch. de Rémusat *(De l'état des opinions* [sobre el estado de las opiniones], en la *Revue française*, septiembre de 1828, pp. 231-232; artículo recogido en *Passé et présent*, t. II, pp. 22 ss.).

[87] Véase la *Revue encyclopédique*, t. XXI, enero de 1824, p. 186 (reseña del *Catéchisme des industriels*); t. XXIV, diciembre de 1824, p. 760 (reseña de las *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*); estos artículos están firmados por *F.* (probablemente Claude-Joseph Ferry, antiguo miembro de la Convención). Véase también una reseña, muy elogiosa, del *Nouveau christianisme* (t. XXVI, mayo de 1825, p. 510) por Léon Halévy, que no sorprende en este sansimoniano de los primeros tiempos, cuya presencia en esta publicación liberal es, sin embargo, significativa.

[88] *Revue encyclopédique*, t. XXX, mayo de 1826, p. 544.

[89] *Ibid.*, t. XXXI, septiembre de 1826, p. 794.

sino contra las amenazas del presente y del futuro. Es como una toma de conciencia renovada del espíritu liberal, que se siente obligado a intervenir sin demora contra un nuevo adversario.

El artículo de Benjamin Constant, una de las piezas principales del debate, era una reseña del libro de Dunoyer sobre *L'industrie et la morale dans leurs rapports avec la liberté* [La industria y la moral en sus relaciones con la libertad]; en esa reseña Constant subrayaba la diferencia entre el industrialismo liberal del autor y aquél, dogmático, del *Producteur,* es decir, de "una escuela que se apoya en la autoridad de su nombre sin su consentimiento" y que pretende "fundar no sé qué teocracia, enemiga de todo examen".[90] Pero sobre todo la reseña iba seguida de un largo "Post-scriptum" consagrado por entero al *Producteur* que entre tanto había criticado el libro de Dunoyer. "La nueva secta, escribe Constant, quiere fundar un papismo industrial. En toda disidencia de opinión, en toda divergencia de esfuerzos, esta secta ve la anarquía. Le asusta que todos los hombres no piensen lo mismo, o, por mejor decir, que muchos hombres se permitan pensar de modo distinto a como lo quieren sus jefes; y para poner fin a este escándalo, esa nueva secta invoca un poder espiritual que, por unos medios que tiene la prudencia de no revelarnos todavía, instauraría esa unidad tan preciosa según ella, como según los autores más célebres de la *Indifférence en matière de religion* y de las *Soirées de Saint-Pétersbourg.*"[91] Lamennais y Joseph de Maistre hablaban al menos en nombre de Dios, sus émulos sansimonianos en nombre de ellos mismos; éstos "nos gritan: Obedeced y creed, porque poseemos luces superiores. ¿Y eso quién lo prueba? ¿Quién os reconoce esas luces? [. . .] Proscribís lo que llamáis la doctrina crítica, es decir el libre examen. Con el fin de justificar esta proscripción, establecéis de hecho que el libre examen se ha vuelto inútil, porque todos los errores se han destruido, y porque en adelante bastará ya, en filosofía, en política, en moral, como en las ciencias

[90] *Revue encyclopédique,* t. XXXIX, febrero de 1826, pp. 417-418. Dunoyer no había hecho en su libro más que una alusión breve a la nueva escuela, a propósito del abuso que se hacía de las expresiones "régimen industrial" y "sociedad industrial" (véase *L'Industrie. . .*, Prefacio, p. 7, nota). Benjamin Constant había iniciado la crítica del industrialismo sansimoniano en un Discurso de apertura del Ateneo Real de París, el 3 de diciembre de 1825. Esta crítica del sansimonismo no aparece en el trozo del Discurso en cuestión que se publicó en la *Revue encyclopédique* de diciembre de 1825 (t. XXVIII, pp. 661-674) con el título de "Coup d'oeil sur la tendance générale des esprits dans le XIXe siècle" [Ojeada sobre la tendencia general de los espíritus en el siglo XIX], pero clara y exclusivamente se trata de ella en la reseña del Discurso publicada el 5 de diciembre en *L'Opinion,* y en la respuesta de B. Constant (número del 6 de diciembre de ese mismo periódico). Debo a mi colega y amigo Ephraïm Harpaz estos informes, por los que le doy cordialmente las gracias aquí.

[91] *Revue encyclopédique,* ibid., p. 432.

exactas, creer en las verdades demostradas. ¿Pero dónde están esas verdades demostradas? Y, para reconocerlas como verdades demostradas, ¿no se requiere el libre examen?"[92] Para los discípulos de Saint-Simon, la libertad, preciosa como instrumento de crítica y de destrucción de la antigua sociedad, no era ya sino anarquía cuando se necesitaba construir la nueva; para el liberalismo, esa libertad es el estado natural de una sociedad en progreso: "Esta especie de anarquía es tan necesaria para la vida intelectual como el aire para la vida física [. . .] Cuando hayáis hecho triunfar la teoría positiva que proclamáis sobre las teorías críticas [. . .] habréis devuelto al espíritu humano ese hábito de creer a ciegas, que lo ha tenido durante tantos siglos en la apatía y el embotamiento, le habréis arrebatado su principio de acción y de energía, habréis destruido su capacidad de reacción y aniquilado la fuerza con que la Providencia lo dotó para que marchara hacia adelante y se perfeccionara [. . .]. Sois unos hombres bastante instruidos, llenos de celo, pero convencidos de que un privilegio especial os llama a determinar desde hoy mismo la regeneración del mundo, y, para emplear vuestras propias palabras, a trasportarlo desde un estado transitorio a un estado definitivo. Pues bien, desengañaos. Nada hay definitivo sobre la tierra: lo que tomáis por definitivo no es sino una transición como otra cualquiera, y conviene que sea así; porque lo que fuera definitivo sería estacionario, y todo lo que es estacionario es funesto."[93]

El mismo Dunoyer acabó interviniendo en el debate. Publicó en 1827, en la misma *Revue encyclopédique*, un artículo intitulado "Esquisse historique des doctrines auxquelles on a donné le nom d'industrialisme" [Esbozo histórico de las doctrinas a las que se ha dado el nombre de industrialismo].[94] El artículo se condolía por la muerte de *Le Producteur*, que había cesado de publicarse unos meses antes. El primer cuidado del autor es establecer la existencia de una doctrina industrialista anterior a la versión sansimoniana. Pasando revista a las fuentes de esta doctrina, opina que se ha constituido como tal en las publicaciones liberales que dirigiera él mismo en los comienzos de la Restauración. Lo que llama industrialismo, y que según él es lo único que merece tal nombre, es el economismo liberal, con sus temas de productividad, libre competencia pacífica, influencia de la clase "industrial" (es decir, del conjunto de las categorías de toda importancia que participan activamente en la producción) y desaparición relativa del poder

[92] *Ibid.*, pp. 433-434.

[93] *Ibid.*, pp. 434-435. Este artículo de B. Constant ha sido reproducido, casi literalmente, en los *Mélanges de littérature et de politique* de 1829, con un párrafo suplementario al final, que ironiza sobre la reciente metamorfosis "en religión sansimoniana" del dogmatismo científico del *Producteur*.

[94] *Revue encyclopédique*, t. XXXIII, febrero de 1827, pp. 368-394.

político. Saint-Simon plagió durante cierto tiempo esta doctrina, en la que jamás había pensado antes; pero pronto se separó de ella para formular una teoría antiliberal del poder, conservando de la que él había adoptado transitoriamente tan sólo la idea del fundamento "industrial" de la sociedad. Esta recapitulación hecha por uno de quienes mejor podían llevarla a cabo, respecto de las relaciones de Saint-Simon y el industrialismo liberal, y acompañada de un retrato serenamente implacable del interesado,[95] es preciosa en su severidad. Es exacto que Saint-Simon puso tardíamente la industria en el centro de su doctrina, cuando vio en ella la base más evidente de la sociedad moderna. Pero su propio designio, antes y después de este descubrimiento, fue constantemente el de gratificar a esta sociedad con un poder espiritual científico a expensas de la vieja Iglesia; y este poder, lo había concebido pronto como una autoridad dogmática, fundada en la exclusión del pensamiento crítico y del derecho de examen. Ahí está su originalidad, no en el lugar que da a la industria ni en el cuadro que traza los progresos por los cuales ésta ha desmantelado y destruido el sistema teológico-feudal. Y esta originalidad es precisamente lo que lo separa del liberalismo. Son "sus ataques contra el espíritu de examen, y lo que él llamaba la *doctrina crítica*", es "su tendencia pretendidamente *orgánica*", su proyecto de establecer "un poder espiritual encargado de fijar las doctrinas sociales y de mantener su uniformidad", es todo esto lo que, según Dunoyer, distingue a Saint-Simon, y lo que constituye su error.[96]

El paso de la sociedad antigua a la nueva es realmente el gran acontecimiento de la época, pero se puede pensar que "el principio que dio comienzo a esta obra inmensa tendrá la fuerza de llevarla a cabo";[97] dicho de otro modo, que la libertad terminará lo que ha comenzado y será capaz de establecer un nuevo equilibrio sobre las ruinas del que ha destruido. Dunoyer desarrolla notablemente esta opinión: "Esos escritores, dice, se equivocan por completo cuando acusan a la filosofía crítica de no tender sino a destruir y de no proponerse más que un fin negativo. Al trabajar por eliminar los obstáculos que se oponen al libre y legítimo ejercicio de las facultades humanas, tiende por el contrario a un fin muy positivo: colocar a la humanidad en una situación en la que sus facultades puedan crecer más fácilmente. "Toda época es crítica, porque ninguna está exenta de esfuerzo hacia lo

95 *Ibid.*, pp. 379-380.
96 *Ibid.*, p. 384.
97 "État de la religion saint-simonienne" [Estado de la religión sansimoniana], en la *Gazette littéraire* del 21 de abril de 1831 (t. II, p. 323); el artículo va firmado *N. de W.*, muy probablemente Natalis de Wailly (la *Gazette littéraire*, pequeño semanario que se publicó de diciembre de 1829 a septiembre de 1831, emplea en altas dosis las ironías liberales habituales respecto del sansimonismo; véase ya t. I, pp. 332 ss.; pp. 606-608, etc.).

mejor: ¿Hay, en el curso de los siglos, un solo instante en que la sociedad no tienda, sobre una multitud de puntos, a modificar sus ideas, a cambiar su manera de ser? ¿Existe alguno, por consiguiente, en el que la sociedad no tenga algún servicio que recibir de la libertad?" Porque la libertad es el agente de ese cambio continuo que destruye y construye a la vez: "El error de la escuela orgánica es creer que la libertad no es sino de una utilidad provisional [. . .]. No se discute ya sobre lo que está demostrado sin duda, ¿pero lo será jamás todo? [. . .] Está, pues, en la naturaleza de las cosas que la libertad de examen sea perpetuamente necesaria. La sociedad, que vive sobre todo de acción, obra en cada instante, según las nociones que posee; pero, para obrar cada vez mejor, necesita trabajar constantemente en perfeccionar conocimientos, y no puede lograrlo sino por medio de la libertad: investigación, indagación, examen, discusión, controversia, tal es su estado natural, y tal será siempre, incluso cuando sus conocimientos hayan adquirido la mayor seguridad y extensión."[98] En tal perspectiva, no queda nada de la antítesis sobre la cual reposa la doctrina sansimoniana: "crítico" y "orgánico" cesan de oponerse, y el poder espiritual del que necesita la sociedad es el del pensamiento libre tratando de definir los valores, los fines y los medios de la vida común y del progreso.

Del lado republicano, se suscitaron objeciones al sansimonismo, muy semejantes a las de los liberales. El tono es diferente, más simpático por el hecho de la oposición común al orden de cosas reinante, y de la campaña sansimoniana para la mejora de las condiciones de la clase más numerosa. Pero los republicanos no siempre trataron a los sansimonianos con cordialidad, ni, sobre todo, compartieron sus opiniones. Un *Parallèle du saint-simonien et du républicain* defiende la herencia y la libre competencia, y mantiene toda reserva en cuanto a los proyectos sansimonianos de reforma de las condiciones de la existencia femenina. Se dice allí que "el sansimoniano hace descender la elección de arriba abajo, el republicano la hace ascender de abajo arriba"; que "el sansimoniano mezcla la política con la religión y dice incluso que la institución del porvenir, considerada en su conjunto, no debe ser más que una institución religiosa", mientras que "el republicano separa por completo la política de la religión", repudia a los jefes inamovibles, "no reconoce en absoluto la autoridad temporal de los artistas, de los sacerdotes ni de los papas", no acepta sino a los gobiernos elegidos y revocables, a los cuales proporciona con parsimonia el poder y la confianza, y "profesa el más profundo respeto a la libertad individual", en fin, no considera sino una bárbara intolerancia la unidad orgánica de la Edad Media, y teme la vuelta de una barbarie semejante si el sansimonismo subiera al

[98] Dunoyer, artículo citado, *Revue encyclopédique*, t. XXXIII, pp. 390-392.

poder.[99] Así, el sansimonismo concita contra sí un amplio movimiento de opinión en la izquierda, en nombre de los principios de libertad, laicismo y control público del poder. La utopía no influyó en la izquierda democrática, en los años siguientes, sino mediante disidencias que modificaron sensiblemente sus posiciones y atenuaron su carácter antiliberal.

LA SÍNTESIS LIBERAL

En esta polémica, *Le Globe* había sido el primero en tomar partido aún antes que la *Revue encyclopédique* y el artículo de Benjamin Constant. A fines de 1825, publicada con las iniciales *M. D.* una reseña de la obra de Dunoyer, insistiendo sobre la discrepancia de este autor con los discípulos de Saint-Simon; para ellos la libertad no era más que "un estado accidental y transitorio, del cual el género humano debe apresurarse a salir [...], ya que, como doctrina, es puramente negativa y crítica"; pero esta apreciación de la libertad no es admisible: "Nosotros no podríamos consentir en no ver en ella más que una abstracción, un instrumento, o incluso un modo de nuestra existencia: la libertad es su esencia misma, la constituye por entero." Los nuevos enemigos de la libertad censuran su idea, calificándola de metafísica; pero el conocimiento verdadero de la humanidad no podía ser suministrado únicamente por la fisiología, y la psicología (la psicología en el sentido cousiniano, como comprobación de la irreductibilidad del sujeto humano), "cuando quiere definir al hombre rigurosamente [...], dice que es una libertad."[100] Esta toma de posición, tan categórica, hay, sin embargo, que compararla con otro artículo publicado anteriormente en *Le Globe* con las mismas iniciales. Decíase en él que la fijeza de las creencias era una necesidad de la humanidad, la cual oscila sin cesar entre el "reinado de las doctrinas públicas" y la "anarquía transitoria"; que nuestro siglo, como "todas las épocas críticas de la historia de las sociedades", aspiraba a fundar doctrinas nuevas y que era posible preguntarse cuál sería la fe del porvenir.[101] Se ven actuar, en este caso, las contradicciones de un pensamiento

[99] *Parallèle du saint-simonien et du républicain* [Paralelo entre el sansimoniano y el republicano], carta dirigida por el ciudadano Jules Sambuc al Presidente de la reunión de los Amigos de la Igualdad, de Grenoble, 1831, pp. 4-11. Fue precisamente en Grenoble donde, el mismo año, los republicanos se encarnizaron contra una "misión" sansimoniana (véase D. A. Griffiths, *Jean Reynaud,* París, 1965, pp. 59-61). ¿Fueron menos malas en otros lugares las relaciones? Una investigación a fondo sobre esto sería bien recibida. De todos modos, el desacuerdo doctrinal era grande.

[100] M. D., reseña de Dunoyer, *L'Industrie et la morale...*, en *Le Globe* del 27 de diciembre de 1825.

[101] M. D., reseña de F. Bodin, *Coup d'oeil sur l'histoire de la civilisation,* en *Le Globe* del 25 de agosto de 1825.

liberal, abierto al deseo de una fe social constructiva, pero al que toda ofensiva caracterizada del dogma coloca en posición de combate. Diversos testimonios nos presentan a este colaborador del *Globe* tan pronto como liberal consecuente, tan pronto como sansimoniano.[102] Uno de estos testimonios atribuye a "M. Desloges" otro de los artículos del *Globe* firmados *M. D.*[103] Ahora bien, una carta de Sainte-Beuve a Victor Hugo, a propósito del *Roi s'amuse* amenazado de prohibición gubernamental, en la que le recuerda a Hugo que él mismo había mostrado reservas sobre la libertad absoluta en el teatro, se refiere a "una conversación de hacía cuatro años, en casa de Gautier, con el lógico liberal Desloges".[104] La carta es de 1832; por lo tanto, era en 1828 cuando Desloges ejercía una estricta lógica liberal contra la censura teatral. Pero el mismo Sainte-Beuve cita en otro lugar a Desloges entre quienes permanecieron con él en *Le Globe* después de la revolución de 1830.[105] Era la época en que el periódico, cambiando de manos, se estaba pasando al sansimonismo. Sin embargo, Sainte-Beuve explica su propia decisión de permanecer en *Le Globe* por la repugnancia que le causaba seguir a la mayoría de los antiguos redactores en su adhesión el régimen de Julio; puede creerse que Desloges obedeció al mismo motivo, y que no permaneció en *Le Globe*, convertido en sansimoniano, mucho más tiempo que el propio Sainte-Beuve. Un solo testimonio, muy tardío, hace figurar retrospectivamente un "Desloges, de la Escuela politécnica", entre los principales

[102] He dicho acerca de esto algunas palabras en otro lugar. Véase la nota 191, p. 303 de *La coronación del escritor,* FCE, 1981.

[103] Se trata de la reseña de una obra de Droz, publicada en *Le Globe* el 2 de mayo de 1826; la identificación de *M. D.* con M. Desloges se da, con un "quizá", en la edición Vacherot de los *Fragments littéraires* de Dubois, París, 1879, t. I, p. CIII. Con ocasión de otro artículo firmado por *M. D.* ("Du romantisme considéré historiquement", en *Le Globe* del 1º de octubre de 1825), G. Michaut ("Sur le romantisme: une poignée de définitions" [Sobre el romanticismo: un puñado de definiciones], en *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux, Revue des lettres françaises et étrangères,* t. II, 1900, pp. 129 ss.), seguido por Trahard (*Le Romantisme défini par* Le Globe [El romanticismo definido por *Le Globe*], París, 1924, p. 71), nombra sin indicar su fuente, como quien se ocultaba bajo esas iniciales, a un Desprès de quien no hay rastro en ninguna parte; mientras tanto, Michaut (*Sainte-Beuve avant les Lundis* [S. B. antes de los lunes], París, 1903, p. 78, n.) había puesto en duda el valor de esta identificación; su artículo de 1900 se reprodujo no obstante, punto por punto, en sus *Pages de critique et d'histoire littéraire,* París, 1910; véanse las pp. 102 y 110.

[104] Carta del 8 de diciembre de 1832 (*Correspondance de Sainte-Beuve,* ed. Bonnerot, t. I, p. 326).

[105] Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis,* t. XIII, p. 10 (en el fragmento titulado *Ma biographie*): "Yo permanecí, pues, en el periódico con Pierre Leroux, Lerminier, Desloges, etc."

miembros de la escuela sansimoniana.[106] De hecho, su nombre no aparece entre los que conocemos, por los documentos de la Escuela, de los afiliados sansimonianos. Estos documentos mencionan ciertamente a un Desloges, de nombre Michel, sansimoniano militante y miembro del convento de Ménilmontant, todavía socio de la secta en 1833; pero este Desloges era, según los mismos documentos, un ex ayudante de carnicero, que fue también bodeguero, e igualmente encargado del lavadero en Ménilmontant, después de haber trabajado de ordenanza, en *Le Globe* sansimoniano.[107] No puede ser aquel del cual habla Sainte-Beuve; el apellido Desloges no es tan raro. El de Sainte-Beuve era sobre todo liberal, con alguna tentación organicista. Tal es la impresión que da el conjunto de los artículos firmados por *M. D.* en *Le Globe*: liberalismo determinado y espiritualismo dominan en ellos, en mayor medida que la preocupación por la unidad social.[108] Este caso merecía la atención, porque ilustra, sobre un punto importante, la inquietud liberal y los límites de esta inquietud.

Estos límites no fueron jamás franqueados en *Le Globe* de antes de 1830, a pesar de lo que hayan podido decir después Leroux o Sainte-Beuve cuando *Le Globe* se convirtió en órgano sansimoniano. Los "presentimientos orgánicos" que uno y otro atribuyen retrospectivamente al *Globe* liberal no tienen el alcance que ellos les conceden. El redactor que parece haber llegado más lejos en este sentido fue sin duda Jean-George Farcy, que, en un artículo sobre Benjamin Constant, le reprochaba su individualismo demasiado estricto: "No reconoce como bueno y legítimo, escribe, más que la sola acción de los individuos, sin que el poder, ni aun ninguna asociación, me parece, tenga el derecho de actuar a ejemplo de ellos y en su propio nombre"; para destruir el absolutismo se ha reducido a polvo la sociedad; se ha hecho bien,

106 Delécluze, *Souvenirs de soixante années* [Recuerdos de sesenta años], París, 1862, p. 464, n.

107 Véase D'Allemague, *Les Saint-simoniens*, París, 1930, pp. 106, 118, 180, 273, 274, 278 n., 279 (aquí es donde aparece el nombre de Michel), 282, 287, 362, 382, 384; Charléty, *Histoire du saint-simonisme*, París, 1931, pp. 165, 170 y n. 2, 176, 200, 208, 237-238; asimismo, el folleto del sansimoniano Barrault, titulado *1833 ou l'année de la femme* [1833 o el año de la mujer], Lyon, 1833, pp. 42 y 45. Bonnerot, al publicar la carta de Sainte-Beuve citada más arriba, reprodujo, *ibid.*, p. 327, nota 4, la indicación de Delécluze, agregándole el nombre de Michel que no se encontraba en ella. ¿De dónde lo tomó? El ayudante de carnicero se llamaba así; ¿el escritor también?

108 Esta preocupación no aparece realmente sino en el artículo, citado antes, del 25 de agosto de 1825; los del 23 de diciembre de 1824 y del 1º de octubre de 1825 son de tendencia espiritualista; los del 3 de septiembre de 1825 y del 2 de mayo de 1826 son liberales; los temas antiorganicistas del ya citado, del 27 de diciembre de 1825, están vigorosamente repetidos en el del 9 de septiembre de 1826, donde *Le Producteur* aparece muy maltratado, y más todavía en el del 30 de enero de

"pero cuando haya pasado el espíritu maléfico que sopla hoy, vuelvan entonces esos restos de nosotros mismos a juntarse y a reconstruir un verdadero pueblo; en lugar de esa fuerza que domina por sí misma y para sí misma, que reine la sociedad a su vez en su unidad grande y viva, en su acción presente". Benjamin Constant se refiere efectivamente al género humano, pero como una colección de individuos: "No ve la sociedad como un ser verdadero y único, con su día que vivir en la vida universal, y su tarea que cumplir en la obra de los siglos. No admite que la sociedad tenga una doctrina, que lleve a cabo un acto que revele un ser moral y activo, como si una sociedad pudiera realmente ser, y al mismo tiempo no creer nada y no hacer nada."[109] Farcy murió a los veintisiete años, en las barricadas de julio. Era a juzgar por sus *Reliquiae*, que se publicaron en el aniversario de su muerte, un espíritu ardiente, romántico, poseído por la angustia del siglo y que trataba de ponerle remedio, mucho más que un ideólogo con un sistema.[110] Sainte-Beuve, que le consagró un artículo,[111] recuerda que fue alumno de la Escuela normal, discípulo de Cousin y espiritualista, y dice únicamente que en su artículo sobre Benjamin Constant se puede muy bien apreciar "la amplitud de sus ideas políticas y su grado de independencia personal". Quizá habría llegado a ser sansimoniano, de observancia más o menos estricta. Después de todo, no estaba cerrado el paso del liberalismo y del republicanismo a la utopía dogmática; los ejemplos de Bazard y de Buchez lo demuestran cumplidamente: el primero fue uno de los dos papas sansimonianos, tras de haber sido carbonario; el segundo, del mismo origen, se contó entre los primeros sansimonianos, antes de pasar a ser el jefe de una secta disidente.

Quienes, sin cerrarle la puerta a la idea de un credo social, se mantuvieron liberales, como Jouffroy o Desloges, interesan más. El problema, en el medio liberal, se plantea con insistencia; se le ve aflorar un poco por todas partes. Una revista, por lo demás típicamente liberal, observa en 1829 que las artes se desarrollan mal en los "periodos críticos", es decir, conforme al vocabulario sansimoniano, en las épocas desprovistas de creencias dominantes;[112] otra revista, que por lo general trata más mal que bien al sansimo-

1828, que opone al sansimonismo "la doctrina mucho más profunda del individualismo".

[109] Reseña firmada por *F.*, en *Le Globe* del 6 de marzo de 1830, de los *Mélanges* de B. Constant (1er. artículo); el 2º artículo se publicó el 19 del mismo mes; ambos fueron recogidos en J. G. Farcy, *Reliquiae*, París, 1831; los pasajes que cito están en las páginas 178-179.

[110] Véase las *Reliquiae*, "Meditación" (en verso), pp. 63 ss.

[111] Artículo de la *Revue des Deux Mondes*, 15 de junio de 1831, escrito para servir de prefacio a las *Reliquiae*, al frente de las cuales figura en efecto (recogido en los *Portraits littéraires*, t. I, p. 209).

[112] Artículo firmado *O.* en *La Jeune France*, de 30 de junio de 1839, rúbrica de "Literatura". Esta revista sólo vivió de junio a septiembre de 1829.

nismo, deplora que falte a los contemporáneos la "idea generadora"; pero, agrega, "tal es la desdicha de todas las épocas críticas, las cuales no producen nada que pueda vivir".[113] No se puede, pues, evitar el preguntarse hasta qué punto la filosofía de la libertad y la aspiración a un dogma social se conciliaban en las mismas mentes, y de qué modo. La respuesta, clara o velada, es siempre la misma: la unidad de creencias, ideal deseado, no es la misión inmediata de nuestra época, sino la de un futuro más bien lejano que próximo. No nos es dado curar nosotros mismos los tormentos del estado de división en que vivimos: "Sólo el tiempo, escribe Dubois, dispone de las opiniones de los hombres: edad de transición a unas creencias positivas que el porvenir únicamente puede establecer, nos mataremos trabajando por fijarlas."[114] Las creencias son diversas y mezcladas: "Sin duda, esta confusión es triste en apariencia, y sentimos mejor que nadie hasta qué punto los espíritus que gustan del reposo y la unidad han de afligirse y lamentarse. En esta embriaguez de novedad, parece como si toda fe religiosa y toda la idea moral fueran a perecer, de no acudir la ley en su ayuda. Y sin embargo, bajo su neutralidad benévola y protectora es como podrían reconstruirse doctrinas comunes y comunes afectos." Esta libertad de las inteligencias no es puramente negativa; vale espiritualmente por "la paz profunda que es su fruto, los generosos y poéticos impulsos del pensamiento, los sueños en un futuro inmenso y en una reunión que debe ser posible".[115] Las sectas que se multiplican hoy "apenas si encierran una chispa de vida; pero es esta chispa la que se escapará de todas a la vez, se reunirá en un mismo centro y arrojará sobre el porvenir toda la luz que necesita. Los gobiernos de hoy, transición ellos mismos como la filosofía, como las religiones de su época, han recibido y deben realizar la misión de preparar ese porvenir mediante la libertad de las doctrinas, y el mantenimiento de la paz y de la fraternidad entre las sectas".[116]

Podría verse en todo esto un aplazamiento de la unidad de creencias hasta las calendas griegas, y así fue como los adversarios, bien fuesen católicos o sectarios modernos de la utopía, debían de pensarlo. Pero, excluida la idea de un dogma actual e inmediatamente vigente, y arraigado en el fondo de los espíritus el anhelo de un credo social unitario, ¿qué otra salida que una larga espera? Puede admitirse que la época de la libertad y de la

[113] *Le Mercure de France au dix-neuvième siecle*, t. XXXV, verano de 1831, p. 237, artículo anónimo sobre la pintura.

[114] Artículo ya citado de Dubois en *Le Globe* del 26 de julio de 1825.

[115] Editorial "Francia", en *Le Globe* del 21 de noviembre de 1826, firmado por *P. D-S* (Dubois). Este artículo, como el precedente y el siguiente, se dirige sobre todo a los católicos.

[116] "Francia, Libertad religiosa. Proceso incoado al Courrier Français", artículo firmado igualmente por *P. D-S*, *Le Globe* del 10 de junio de 1829.

controversia sea pasajera, pero es todavía la nuestra, y en la libertad, conquista definitiva de los tiempos modernos, es donde las nociones comunes habrán de forjarse y de imponerse. En esta interrogación liberal sobre el porvenir, fue Jouffroy sobre todo quien se señaló. Repitió en 1830 lo que había dicho en 1825 en el famoso "Comment les dogmes finissent" [Cómo acaban los dogmas]. Llega un momento en que "a la época crítica sucede la época fundadora", y convendría ya que en Francia los que piensan prepararan una creencia para satisfacer la necesidad de las masas cuando se produzca. Esta creencia, pensaba, será filosófica y ya no religiosa; el cristianismo ha sido, y sigue siendo, la última etapa del ciclo religioso de la humanidad; a medida que su obra se agote, se abrirá la era filosófica.[117] Pero algunos años después, en las lecciones que dictó en 1833 y 1834, describe con espanto el vacío dejado por la ruina del cristianismo: "Lo que nos falta son soluciones a media docena de cuestiones a las que el cristianismo respondía, a las que ya no hay nada que responda ahora [. . .]. La solución del problema político está, pues, en una fe moral y religiosa. Esta fe nos falta."[118] No hay que asombrarse mucho de esta variación entre filosofía y religión: la fe del espiritualismo laico siempre tiene dificultad en definirse. Benjamin Constant dice siempre "religión" y "sentimiento religioso", y ya hemos visto a Damiron, filósofo cousiniano, reprochárselo. Jouffroy propone aquí un cristianismo purificado, renovado y completado por la filosofía, o también "las luces del cristianismo y de una filosofía depurada".[119] La diversidad de las fórmulas importa poco, pues encubre un pensamiento constante: ha llegado la época de los filósofos, que tienen la misión de acreditar una fe nueva. Jouffroy llega a decir incluso que esta fe es el fin, del cual la libertad no podría ser más que el medio: "Una sociedad libre tiene la ventaja de que un amo no puede desviarla de su fin propio para imponerle el suyo; una sociedad libre tiene esta otra ventaja: la de estar más capacitada que otra para encontrar su verdadero fin y alcanzarlo; entre lo que se llama las libertades públicas, no existe una sola que no sea buena por este doble título, pero tampoco hay ninguna que pueda serlo por otro. Toda libertad es para un pueblo un medio de llegar a su fin, y sobre todo, una garantía de que no se le impedirá que llegue; ninguna forma parte por sí misma de dicho fin."[120]

Sin embargo, esta manera de ver, qué, pareciendo fijar un término al ejercicio de la libertad, podría alterar gravemente la tesis liberal, es diferente de

[117] Jouffroy, "Du problème de la destinée humaine", en *Mélanges philosophiques*, pp. 485-491.

[118] Jouffroy, *Cours de droit naturel* [Curso de derecho natural], t. I, 10ª lección, pp. 309, 315.

[119] *Ibid.*, t. I, pp. 319-320.

[120] *Ibid.*, t. I, p. 314.

la utopía en algo esencial: que en ella el fin está dado como fuera de nuestro alcance presente; de ahí el error de "quienes piden constantemente al poder y a la ley aquello que nos falta y aquello que no está en el poder de nadie darnos, ese algo desconocido, oculto en el futuro, objeto misterioso, programa indescifrable de todos los movimientos que nos agitan". "Hoy no existe todavía la sombra de un síntoma de la aparición de las soluciones nuevas."[121] Sin contar que, en una perspectiva espiritualista, "el fin del hombre [. . .] no se realiza perfectamente en esta vida [. . .] ni en el individuo, ni en la especie"; de suerte que ningún fin terreno ni social es la última palabra de un destino condenado a insatisfacción permanente.[122]

Función del arte y de la poesía

Las doctrinas de fuente dogmática, ya sea católica, ya cientificista, parecen a primera vista haber atribuido al arte y a la poesía en los destinos sociales, un lugar más eminente que el dado por el liberalismo. Vemos desarrollarse después de 1830 una doctrina neo-católica del arte inspirado e inspirador; y el sansimonismo como el positivismo tienden a confundir, en sus opiniones sobre el poder espiritual, el sacerdote y el artista. Los liberales tienen, en cuanto a este asunto, la cabeza más fría: de acuerdo con la tradición de las luces, les repele confundir las esferas del conocimiento y de la ficción. Uno de ellos escribe: "No es a la imaginación a la que corresponde instruirnos, y las cosas que no podemos saber sino por ella son sencillamente cosas que no podemos saber."[123] Naturalmente hostiles, como liberales, a la idea de un poder espiritual oficialmente constituido, les repugnaría más aún confiar tal poder a los artistas. La filosofía, que consideran como el nuevo guía del género humano, nace de una investigación que no debe nada al arte. Por lo demás, temen con frecuencia que el tiempo de la poesía se aproxime a su fin a la vez que termina la infancia de la humanidad. E incluso cuando descartan este temor, es para no conceder a la poesía más que una función de estímulo o de evasión: "En torno a lo finito que conocemos hay por doquier un infinito que no podemos conocer y que permanecerá perpetuamente abierto a la actividad de la imaginación que engendra lo maravilloso."[124] En todo caso, están en espera de lo que podrán hacer los artistas y los poetas, sin

[121] *Ibid.*, t. I, pp. 318, 320.

[122] *Ibid.*, t. II, 30ª lección, pp. 440-441.

[123] Ch. Dunoyer, "Influence réciproque des Beaux-Arts sur la Civilisation et de la Civilisation sur les Beaux-Arts" [Influencia recíproca de las Bellas Artes sobre la civilización y de la civilización sobre las Bellas Artes], en la *Revue de Paris,* agosto de 1830, p. 13.

[124] *Ibid.*, p. 21.

asignarles de antemano un papel o una función en un futuro que no se jactan de predecir. Así, el homenaje que rinden a los grandes creadores de poesía y de arte parece modesto, comparado con la extraordinaria promoción espiritual y social que todos los dogmas contemporáneos les otorgan.

Vistas con más detenimiento, las cosas son bastante diferentes. Es muy cierto que el catolicismo post-revolucionario, con Chateaubriand y Ballanche, suministró la primera idea de una promoción religiosa de la poesía y del arte, que se trasmitió, bajo la Restauración, a la generación siguiente. Pero los católicos, por la misma época, tenían otras preocupaciones, que los apasionaban más: su actitud ante el nuevo siglo se expresó, hacia 1815-1820, en las primeras obras de Lamennais, como un intento fanático de rehabilitación del poder espiritual de la Iglesia, en el que ni la poesía ni el arte tenían nada que hacer. Y en cuanto a Saint-Simon, lo que le importaba ante todo era demostrar la aptitud de la ciencia positiva para suceder a la teología en el gobierno de la humanidad; los artistas, cuando trata de ellos en sus escritos, no son más que los auxiliares y los decoradores de la ciencia. De todos modos, en él como en los restauradores de la fe católica, el interés concedido a la poesía y a las artes no toma la forma expresa de una estética. Fueron liberales los primeros que, en Francia y por los mismos años, formularon una doctrina moderna de lo bello, y consideraron la poesía y el arte una revelación sensible de Dios. El famoso curso dictado en 1818 por Victor Cousin es, cronológicamente, la Biblia primera de la estética espiritualista en Francia: proclama la unión, en lo bello, de la infinitud divina con la finitud del mundo sensible y del espíritu humano. De suerte que el liberalismo, tan pobre en poesía y en poetas, que creyó con tanta frecuencia vislumbrar el termino de la era de las ficciones en el presente del género humano, y que no dispuso de sacerdocio alguno que confiar a los poetas y a los artistas, no por ello dejó de aportar una contribución esencial al movimiento general de magnificación del arte y de la poesía. Una estética católica propiamente dicha, que definiera las relaciones del hombre y de Dios en lo bello, y que fundara así, en doctrina, el sacerdocio del poeta y del artista, no existió hasta después de 1830, es decir después de la eclosión y la crisis del neo-catolicismo liberal. Fue por la misma época cuando el sansimonismo, agregando una predicación religiosa a su evangelio científico, introducía el genio de las bellas artes en el corazón de su proyecto de organización social. Puede pensarse que los dos dogmas, católico y cientificista, llevaron a cabo esta evolución bajo la influencia, no sólo de los cenáculos románticos y de su expansión, sino también, en gran parte, de la estética de los filósofos liberales.

Dicha estética tendía a ser, de hecho, la de todo el mundo. La había predicado Jouffroy, después de Cousin: su *Cours d'esthétique,* que se publicó en 1843, databa de 1826. Y lo que importa más aún que esta cronología es

que, en el fondo, la actitud de estos filósofos responde mejor que ninguna otra a la realidad del arte y de la poesía contemporáneas: al exaltar su principio sin definir dogmáticamente su función, respetaban la libertad de los creadores; admitían que desempeñaran un papel en la marcha y el desarrollo del espíritu humano, sin pretender coaccionarlos ni anexarlos. El neo-catolicismo y la utopía, que aparentaban conferir un sacerdocio a los poetas y a los artistas, han representado poca cosa en la historia del romanticismo contemporáneo en comparación con lo que pretendían. En cambio, el espiritualismo de los filósofos, tan censurado por los sectarios, tan poco romántico en sus simpatías, pero que no se proponía ni inspirar, ni convertir a los creadores, se encontró, de hecho, de acuerdo con ellos en lo esencial, a saber, sobre el carácter divinamente humano de lo bello, y sobre la libertad de acción de sus intérpretes.

En las primeras generaciones del siglo XIX, se había constituido y difundido por toda Francia un conjunto de temas, conglomerado de tradiciones diversas, referentes a la dignidad y a la elevada misión propia de los poetas y de los artistas desde los tiempos primitivos. Todas las escuelas doctrinales de la época habían participado de alguna manera en la creación de este complejo de ideas. En todo caso, todas lo adoptaban, esforzándose cada una en atribuirse su paternidad lógica integrándola estrechamente a su propio sistema. Esto fue lo que hicieron a porfía el neo-catolicismo, el sansimonismo, el positivismo, y las versiones diversas del socialismo y del humanitarismo. También, lo hizo el liberalismo ecléctico, menos por iniciativa de sus pensadores políticos y sus filósofos, poco dados a la exaltación de los orígenes y prudentes en materia de ministerio espiritual, que de los críticos literarios y polígrafos que gravitaban en torno a ellos. Un universitario de la escuela y de la generación de Cousin, Augustin-Francois Théry, profesor, y más tarde director del colegio de Versalles, se refiere, en una memoria galardonada en 1821 por la Academia francesa, a "la secreta correspondencia entre todos los objetos que impresionan nuestros sentidos en medio de este mundo visible, y ese otro mundo visible únicamente para el pensamiento"; menciona, en apoyo de esta correspondencia, las alegorías antiguas y primitivas; afirma la índole divina de la inspiración y da como prueba de ella la acción maravillosa de Orfeo, de Anfión y de los viejos poetas maestros del género humano; entre esos poetas coloca en primer lugar a los de la Sagrada Escritura: el autor de los Salmos, el del libro de Job, Isaías, Ezequiel; así, "el verdadero poeta es un ser que parece elegido desde lo alto, y de una especie sobrenatural [. . .], destinado a resplandecer y a sufrir aquí abajo". Motivos menores acompañan este conjunto: anterioridad cronológica de la poesía sobre la prosa, su alianza primitiva con la música.[125] Esta disertación convencional,

[125] A. F. Théry, *Discours qui a remporté le prix d'éloquence en 1821* [Discurso

destinada a un concurso académico, no refleja ninguna doctrina particular. Pero el mismo autor, una década más tarde, coloca todo su sistema literario bajo la dependencia de la filosofía, es decir, del eclecticismo: "¿Qué sería la literatura, si no descansara sobre la filosofía?"[126] Y apela a la estética alemana y a Platón para autorizar esta dependencia, y también a la "doctrina de los iluminados" y a Saint-Martin, y a Madame de Staël; agrega a Chateaubriand y Lamartine, y finalmente al propio Lamennais y a la gente del *Mémorial catholique*, que han adoptado el principio según el cual "la literatura debe despertar en las almas el sentimiento de las relaciones entre lo finito y lo infinito, máxima que han tomado del jefe de nuestra escuela ecléctica".[127] No olvida a Ballanche en esta síntesis.[128] La relación con el romanticismo se formula con prudencia, limitada al principio general, con reserva en cuanto a los excesos sensoriales o pasionales: puede verse esto en la manera de juzgar a Victor Hugo y sobre todo a Byron,[129] tratado, de acuerdo con un esquema corriente, como sepulturero angustiado del materialismo de las generaciones precedentes.

El eclecticismo, en estas síntesis, sale de sus fronteras. Va más lejos todavía cuando fraterniza con el neo-catolicismo, como en el caso de otro universitario de la misma generación. "Es un pensamiento dulce y consolador, escribe Adolphe Mazure, el que, confiado en el triunfo del ideal espiritualista, y en su alianza con la religión de Cristo, cada vez más integrada a la pureza de su cuna, espera un día lejano, el día de una república universal en la que ya no haya más que un solo pueblo y un solo pastor."[130] Este sincretismo engloba al mismo tiempo el sanmartinismo y el sansimonismo; pretende trazar "el camino infalible recorrido por los mejores pensadores de todos los tiempos", lo cual es cousiniano en extremo.[131] El espiritualismo no es

que ha obtenido el premio de elocuencia en 1821], París, 1821, pp. 8-19; se trataba, en el tema propuesto, de "determinar lo que constituye el genio poético". Théry, que había nacido en 1796, fue en 1844 rector de la Academia de Montpellier, y después de varias más (véase la edición Viallaneix de los *Écrits de jeunesse* [Escritos de juventud], de Michelet, p. 366).

126 A. F. Théry, *De l'esprit et de la critique littéraires chez les peuples anciens et modernes* [Sobre el espíritu y la crítica literarios de los pueblos antiguos y modernos], 2 vols., París, 1832, t. I, p. 13.

127 *Ibid.*, t. I, pp. 21, 141, 175; II, pp. 167, 216 ss., 234, 235, 254, 278.

128 Théry, *Des questions de philosophie, de littérature et d'art au XIXe siècle* [Sobre temas de filosofía, de literatura y de arte en el siglo XIX], discurso pronunciado el 9 de octubre de 1835 ante la Sociedad de Ciencias morales, de Letras y de Artes de Seine-et-Oise, p. 18 (Bibl. Nat. Rp 2448).

129 *De l'espri et de la critique...*, t. II, p. 258 (Victor Hugo); I, p. 346 (Byron).

130 Adolphe Mazure, *Philosophie des arts du dessin* [Filosofía de las artes del dibujo], París, 1838, p. 437.

131 Véase *ibid.*, p. 471.

únicamente el alma de la poesía primitiva; es también el regenerador del arte en las épocas de renovación como el siglo presente: "Es entonces cuando el arte, fiel a las tradiciones de su cuna, se refugia una vez más bajo la égida del espirtualismo para templarse, para librarse, para elevarse al nivel de los destinos de la sociedad que le está confiada."[132] Lo bello que no es sino, la idea divina significada por los objetos sensibles,[133] siempre ha atestiguado la verdad del espiritualismo; la poesía y el arte siempre interpretaron, y rehicieron al nivel humano, la obra divina: pero van a estar hoy en situación de cumplir esta misión, no ya guiados por la intuición de los primitivos, sino, mediante un largo progreso de la reflexión civilizada, a plena luz intelectual.[134] Este valor atribuido a la etapa reflexiva del género humano es el sello del filósofo; quizá también la escasa inclinación a un mesianismo de objetivos demasiado cercanos,[135] y la prudencia con que se anuncia el glorioso porvenir: "Aguardad, artistas, interrumpid vuestras contemplaciones. Estáis aquí sobre una plataforma bastante elevada, que, según toda apariencia, debe desgastar más de una generación. No ha llegado aún el día de la evolución oscura, lejana, que las teorías nos hacen esperar para un futuro más próximo [. . .]. Dejemos obrar al tiempo."[136]

Se nos dice que a Cousin no le gustaba mucho la filosofía de Mazure;[137] debía de parecerle cristiana en exceso. La amalgama del eclecticismo con Lamartine o Ballanche, el análisis edificante del pesimismo de Byron[138] eran cosas corrientes; pero es ir más lejos, después de haber titulado un libro *Spiritualisme et progrès social*, declararse dispuesto a cambiar este título por el de "Cristianismo y libertad".[139] Con todo, el sincretismo ecléctico-

[132] Mazure, "Influence du spiritualisme sur le génie littéraire", en *La France littéraire*, noviembre de 1833, p. 90.

[133] *Philosophie des arts du dessin*, pp. 6-11, 47 ss.

[134] *Ibid.*, pp. 445 ss.

[135] Mazure, "De la philosophie de l'histoire selon les systèmes du XIXe siècle" [Sobre la filosofía de la historia según los sistemas del siglo XIX], en *La France littéraire* de diciembre de 1832 y de marzo de 1833.

[136] *Philosophie des arts du dessin*, pp. 450-451.

[137] Véase Th. Pavie, *Victor Pavie*, Angers, 1887, p. 44 n. Mazure, nacido en 1800, profesor e hijo de profesor, había tenido como alumno en Angers a Victor Pavie, que frecuentó los cenáculos románticos. Mazure enseñó después filosofía en Poitiers; fue autor de un *Cours de philosophie* (2ª ed., 2 vols., París-Poitiers, 1835).

[138] Mazure, *Spiritualisme et progrès social, esquisses du temps présent* [Espiritualismo y progreso social, bosquejos de la época presente], París, 1834, p. 376. Sobre Byron comparado con Lamartine, ha hecho un Apéndice a su libro ("Sobre los dos principios en literatura"), pp. 331-377: véanse especialmente las páginas 356-359. Este Apéndice repite un artículo publicado anteriormente en la *Revue anglo-française*, de Poitiers, t. I, (1833 o 1834), pp. 197 ss., y, si no me equivoco, en *La France littéraire* de octubre de 1834, pp. 232 ss.

[139] *Ibid.*, p. 196.

cristiano no debe sorprender exageradamente. Se publicó, entre 1837 y 1839, una *Revue française* que, tomando el título de la que Guizot había dirigido a fines de la Restauración, tenía a la vez como colaboradores a Cousin y Montalembert, a Rémusat y Ozanam, a antiguos redactores del *Globe* como Duvergier de Hauranne o Vitet y a católicos militantes como Eugène Boré.[140]

Por lo demás, hubo también una frontera común entre el eclecticismo y su otro enemigo, el sansimonismo. Un universitario, discípulo y sucesor de Jouffroy, filósofo ecléctico de los más notables, Adolphe Garnier, colaboró en *Le Producteur*; en él anunció una fe futura, como condición de un renacimiento de la poesía y de las artes; hizo prever, para cuando la sociedad se hubiese reconstruido sobre las ruinas de la filosofía negativa del siglo XVIII, unas fiestas grandiosas, análogas "a la Pascua de los hebreos, a los juegos olímpicos, a las fiestas cristianas"; pero nada semejante era de esperar hasta entonces: "Es imposible hoy mantener a ocho personas juntas sin hacerlas jugar al *écarte*."[141]* Los discípulos de Saint-Simon acogían fácilmente estas ideas, que eran las suyas, pero ese acuerdo era tan ilusorio como el que unía a eclécticos y cristianos. Garnier hacía prevalecer la filosofía sobre las artes, y le concedía el privilegio de inspirarlas; pero lo que él llamaba filosofía no era esa reorganización científica en la que pensaban los sansimonianos; escribiendo en otro lugar, reprocha a Auguste Comte que proscriba la metafísica en sus artículos de *Le Producteur;* cree en la posibilidad de una metafísica positiva que, según dice, se está buscando hoy; no vemos bien lo que trata de decir con ello, y no cita más nombres que los de los jefes del eclecticismo, Royer-Collard, Cousin y Jouffroy;[142] sin duda está convencido del carácter positivo, científico a su modo, de las certidumbres de esos filósofos. Todos estos ejemplos demuestran sobre todo la tendencia expansiva del eclecticismo, que invade fácilmente, sin renunciar a su identidad, las regiones espirituales que lo rodean.

Los discípulos menos puramente filósofos, los más familiarizados con las creaciones contemporáneas de todo orden, son los que mejor pudieron poner en relación los destinos de la poesía y del arte con la teoría del porvenir a la que conducía el espiritualismo liberal. Tenemos de ello un buen

140 La primera *Revue française* se había publicado de enero de 1828 a julio de 1830; véase sobre esta revista Rémusat, *Mémoires de ma vie* [Memorias de mi vida], ed. Pouthas, t. II, París, 1959, pp. 218-219. La segunda revista de este título se publicó del 15 de febrero de 1837 a junio de 1839.

141 Adolphe Garnier, "Le Salon des industriels" [La tertulia de los industriales], en *Le Producteur,* t. I (1825), p. 524; t. II (1826), pp. 334-336.

* *Écarte:* cierto juego francés de cartas. [T.]

142 Ad. Garnier, "Coup d'oeil sur l'état des sciences philosophiques en France pendant l'année 1825" [Ojeada al estado de las ciencias filosóficas en Francia durante el año 1825], en *Revue encyclopédique,* t. XXIX, febrero de 1826, pp. 373 ss.

ejemplo en Charles Magnin, que colaboró activamente en *Le Globe*, donde se ocupaba particularmente de las literaturas extranjeras. En el seno de esta revista abierta a la reforma literaria, pero en la que no se apreciaba mayormente el género de inspiración y las audacias del romanticismo poético, Magnin era, según parece, uno de los que mejor acogían a los nuevos poetas; Sainte-Beuve lo atestigua, habiendo desempeñado con frecuencia entre ellos y aquél el papel de intermediario.[143] Una acogida favorable a la poesía y al arte románticos era cosa notable en aquel medio; para tal liberalismo, universitario en su origen, era un contacto con la literatura viva. Un punto de encuentro era el principio de la libertad en el arte, que, al prolongar literariamente la doctrina general del *Globe*, coincidía con una de las reivindicaciones principales de la nueva escuela. Esto es lo que Magnin proclamaba ya en 1829, preconizando una estética abierta a toda libre tentativa creadora.[144] Esta concepción se precisa años más tarde, en un esquema histórico que parte del tipo de literatura sacerdotal propio del Egipto antiguo, de la Grecia primitiva y de la Edad Media europea, donde sacerdote y artista se confunden: este tipo está naturalmente considerado como fuera de actualidad en la Europa moderna; sobre sus ruinas se ha constituido un arte individual, rico en descubrimientos y en bellezas nuevas, desgraciadamente desprovistas de vínculo orgánico, "sin un foco común que las concentre y les confiera sobre la humanidad un poder igual a su valor". El gran arte no reaparecerá sino con una época de creencias constantes, duraderas, que ha de venir. En apariencia, es el mismo esquema que aquel sobre el cual construían los sansimonianos su doctrina del arte; pero el intento sansimoniano se reprueba por precoz: las artes y la poesía no pudieron tomar forma orgánica en nuestra época más que "en el vocabulario de una secta que acaba de tratar prematuramente de injertar una renovación sacerdotal sobre una nueva forma religiosa".[145] Todo lo que separa al liberalismo de la utopía dogmática en

[143] Véase el artículo necrológico de Sainte-Beuve sobre Magnin, *Revue des Deux Mondes* del 15 de mayo de 1863 (= *Nouveaux Lundis*, t. V, pp. 440 ss.); hay otro artículo sobre Magnin en el tomo III de los *Portraits contemporains* (*Revue des Deux Mondes*, 16 de octubre de 1843); y en el tomo XI de los *Lundis*, 1869, en las "Notas y pensamientos", la nota v se refiere igualmente a Magnin bajo el apellido de Salin, que es, apenas modificado, el nombre de la ciudad donde había nacido

[144] Reseña, firmada por *C. M.*, del *Précis d'un traité de poétique et de versification* [Compendio de un tratado de poética y versificación] de Viollet-le-Duc, en *Le Globe* del 7 de octubre de 1829.

[145] Charles Magnin, "De la statue de la reine Nantechild et, par occasion, des révolutions de l'art en France au Moyen Age" [Sobre la estatua de la reina N. y, ocasionalmente, sobre las revoluciones del arte en Francia durante la Edad Media], en la *Revue des Deux Mondes* del 15 de julio de 1832. Cito de la recopilación de las *Causeries et méditations* [charlas y meditaciones] de Magnin, 2 vols., París, 1843, pp. 21, 42 ss, 46.

materia de literatura se halla en esta diferencia, valga la expresión, de calendario. No sólo las investigaciones actuales de los poetas y de los artistas están altamente dignificadas, sino que su carácter de independencia y de diversidad se ensalza como el único que abre el camino hacia el porvenir anhelado.

Más difícil era poner de acuerdo romanticismo y liberalismo sobre la definición de la facultad poética, y de los títulos de esta facultad al gobierno espiritual del género humano. Imaginación y poder simbólico eran para los románticos lo esencial de la poesía, y aventajaban en dignidad al ejercicio de la estricta inteligencia. El liberalismo tendía a pensar, por el contrario, que la poesía, en el transcurso de la historia humana, cedía progresivamente el paso a la razón. Magnin, en un artículo famoso de 1833, compara las dos posiciones. Comprueba que la imaginación se ha convertido en "reina y señora" en literatura; pero esta imaginación no es una simple creadora de ficciones; el conocimiento racional, que limita su esfera, no puede, sin embargo, condenarla como vana: quedan siempre "regiones vírgenes e inexploradas" donde las intuiciones de la poesía preceden a la ciencia, de suerte que, "para ser apreciada en su valor, la poesía necesita ser juzgada por la imaginación de hoy y por la ciencia de mañana"; está a la vanguardia de la ciencia y no a la retaguardia: "parece oscura porque hace irradiar sus tinieblas visibles más allá del punto que la filosofía puede alcanzar". Lo que nos conmueve en el "estado poético", "no es la sensación directa, es una sensación ocasional, oblicua en cierto modo, engendrada por las secretas afinidades que nuestra imaginación descubre". Este es el extremo, en la dirección del sacerdocio poético, a que haya llegado la escuela. Jouffroy, a quien se nombra y se contradice expresamente en el artículo, se atenía finalmente a la idea de una filosofía adulta a riesgo de arruinar el espíritu de infancia y de poesía. Podía respondérsele descalificando deliberadamente el conocimiento racional en beneficio del instinto poético. Pero no es esto lo que hace Magnin; piensa únicamente que siempre persistirá más allá de la ciencia un margen desconocido: "Cuando el hombre y el mundo se hayan comprendido, el uno o el otro deberá desaparecer"; porque viven de la oscuridad que los separa. Pero este futuro no puede entenderse más que como una irrealidad. En el estado continuamente incompleto de nuestro conocimiento, la intuición del poeta podrá siempre prolongar, estimular la ciencia, permaneciendo la una y la otra conjuntamente soberanas en el progreso del espíritu.[146] Sin embargo, la distinción de las dos competencias subsiste, y en esto es en lo que Magnin con-

[146] Ch. Magnin, "De la nature du génie poétique" [Sobre la índole del genio poético], (reseña del *Ahasvérus* de Quinet), en la *Revue des Deux Mondes* del 1º de diciembre de 1833, artículo recogido en las *Causeries et méditations*, t. I; véanse especialmente pp. 97, 144 y 148, 150, 154.

serva la lucidez liberal. Se ve bien cuando debe pronunciarse sobre la índole exacta del sacerdocio de los poetas. Al repetir lo que ha dicho ya sobre el papel espiritual de la imaginación poética, recusa la intervención de los poetas en materia de acción y de gobierno inmediatos. En este aspecto, son tan torpes e inoperantes como cuando se trata de ciencia exacta: "Nos recuerdan tristemente al abate Delille traduciendo en *Les Trois Règnes de la nature* a los físicos y a los naturalistas de su época." La acción de los poetas se ejerce desde lejos, y bajo reserva de su libertad, que es también una distancia: "En este sentido limitado la poesía y la imaginación ejercen, sin embargo, una verdadera iniciativa sobre el pensamiento humano."[147]

El liberalismo, pues, ha hecho oír claramente su voz en el debate, que ha llenado la época entera, sobre la misión social de la poesía y del arte. No ha negado esta misión, aunque la ha afirmado con una relativa prudencia, tanto para evitar predicaciones vagas y quiméricas que este problema suscitaba en otros lugares, como por respeto a la vocación propia de los poetas y de los artistas. Mientras las doctrinas más diversas les prometían el gobierno de las almas definiéndolo de antemano según su propia conveniencia, el liberalismo, que extendía menos lejos su ministerio, los dejaba ejercerlo de acuerdo con su propia inspiración, y contribuir a su manera a la búsqueda del porvenir.

El liberalismo ha asociado generalmente a una doctrina de autonomía individual y de libre ejercicio de las facultades humanas una esperanza de comunión futura. Tal fue en el fondo el pensamiento de todo el siglo XIX, o al menos su aportación original. El romanticismo representó, en sus creaciones, esta liberación de las potencias del individuo, unida a la mística de un porvenir ignorado. Los sistemas fundamentalmente dogmáticos que el liberalismo tuvo que combatir se acomodaron por sí mismos a este dispositivo. Se verá cómo el catolicismo, en la medida en que se propuso demostrar que podía ser la religión del hombre moderno, trató de integrar a sus dogmas la libertad, el progreso y el misterio de los tiempos venideros. Y los dogmas de nueva creación, el sansimonismo en primer lugar, de metamorfosis en disidencia, se plegaron, al menos por un tiempo y en contra de su propio genio, a la misma influencia. La doctrina liberal le debe poco a las doctrinas contrarias, y las penetró todas. Interpretada en el sentido más amplio, como implicando con la libertad la desaparición progresiva de las aristocracias y el derecho político para todos, suministró, durante medio siglo, un lugar de convergencia a todos los sistemas. Jean-Jacques Ampère, que no fue únicamente colaborador del *Globe*, sino que simpatizaba con el neo-catolicismo y

[147] Reseña de *Les Rayons et les ombres* [Los rayos y las sombras], en la *Revue des Deux Mondes* del 1º de junio de 1840, recogida en las *Causeries et méditations*, t. I; véanse pp. 312 ss.

con toda forma de especulación sobre el futuro, se refiere a esta convergencia de las doctrinas como característica de su época. El fin misterioso hacia el que avanza la época, y los medios que a él conducen están, dice, en el fondo de los pensamientos de todos: Chateaubriand, Ballanche, Lamennais los proclaman, y Jouffroy, así como también "la escuela originada en el sansimonismo, y que se sustrajo a sus extravíos [. . .]. Creamos, pues, en el porvenir y busquemos sus vías. Avancemos por distintos caminos hacia el fin a donde el Dios de la humanidad la conduce".[148]

148 J. J. Ampère, "De l'histoire de la littérature française", discurso pronunciado en el Colegio de Francia el 14 de febrero de 1834, recogido en *Mélanges d'histoire littéraire et de littérature*, París, 1867, t. I, p. 128. Véase también el poema titulado "La Democracia" donde los mismos nombres son celebrados con los de Lamartine y Tocqueville; el poema, dedicado por Ampère a Tocqueville, se publicó parcialmente en la *Revue de Paris* el 20 de septiembre de 1840, y después unido a una carta a Tocqueville del 24 de septiembre (véase Tocqueville, *Oeuvres complètes*, ed. Mayer, t. VIII, París, 1970, pp. 141 ss.); fue recogido en J. J. Ampère, *Littérature, voyages et poésies* [Literatura, viajes y poesías], París, 1850, pp. 53 ss.

EL NEOCATOLICISMO

Se puede hablar de neo-catolicismo a partir del momento en que unos escritores de fe católica modifican la expresión tradicional de esta fe para justificarla a los ojos de un público moderno separado de la Iglesia. Las novedades que en tal proyecto acompañan la reafirmación del dogma, siguen dos direcciones principales. De una parte, se ve brotar una sensibilidad católica nueva al margen de la que se manifestaba tradicionalmente en la piedad; esta sensibilidad es a la vez, y necesariamente, una ideología —a saber, una doctrina modernizada del exilio terrenal y de las señales divinas—, y más particularmente, de acuerdo con el movimiento general del espíritu moderno, una estética, más o menos explícita: el arte, que entre pensadores profanos hereda por la misma época parte de las prerrogativas de la religión, está llamado aquí a incorporarse a ella y a sostenerla. Por otra parte, se rehace, por vías poco familiares a la tradición católica, el esquema de la historia humana, orientándolo hacia un futuro que pueda incluir los valores laicos contemporáneos: libertad, progreso, emancipación de los desheredados, regeneración final de la especie.

El crédito de la religión en este nuevo mundo que se había definido originalmente contra ella, seguía siendo considerable. Una vez rechazada como subversiva la filosofía de las Luces, y abierta la competencia para su sucesión entre diversas doctrinas reparadoras, aquella misma que los filósofos habían pretendido invalidar, y que siempre se había alabado como apoyo del orden social, podía volver a encontrar nuevas posibilidades. La religión había explicado en otro tiempo la naturaleza del universo y el destino final de la humanidad; la ciencia moderna, al negarle el conocimiento del mundo, hizo tambalearse toda la construcción. Pero la ciencia no aportaba por sí misma nada que pudiera remplazar los valores morales tradicionalmente unidos a la representación religiosa del universo. Enseñaba los medios adecuados para alcanzar tal o cual fin; pero no imponía ni justificaba ninguno, en virtud de la ley misma de objetividad que constituía su fuerza. Así, la filosofía de las Luces conservó generalmente, en la conciencia moral, una referencia a Dios. Este Dios no era ya ciertamente el de las Escrituras; pero cuando la filosofía espiritualista del periodo posrevolucionario hubo disminuido la diferencia entre el pensamiento laico y la fe religiosa, esta palinodia, aunque relativa, de los enemigos de la religión hizo dudar de que su quiebra hubiera sido real.

Fue en tales condiciones como la religión pudo jugar de nuevo su partida. Gozaba de una valiosa ventaja: la verdad que enseñaba incluía el destino del hombre. La voluntad divina ordena, en los dos sentidos de esta palabra, lo que es y lo que debe ser: en tal sistema, una vez admitido, los fines propuestos son irrecusables. De suerte que es posible, sin modificarlo, incluir en él, como aprobados por Dios, aquellos valores modernos que rechazaba la religión de los siglos precedentes. Desde luego, este tipo de innovación podría suscitar resistencias en el seno de la Iglesia; suponía al menos —para que se pudiera, sin desautorizar a la Iglesia de ayer, aconsejar a la de hoy una conducta nueva—, que se atribuyesen a Dios designios escalonados según las épocas, que se introdujese una especie de progreso en la religión de Cristo. Esto es lo que ha profesado el neo-catolicismo, que no ha querido que el poder de conminación y de justificación propio de la religión sirviera para acreditar indefinidamente, con peligro de la misma religión, una sociedad y unos valores difuntos. Quienes tomaron esta posición pensaban que renunciando a la inmutabilidad absoluta, el viejo poder espiritual saldría victorioso y vivaz de la crisis.

Esperaban también que la sociedad, bajo esta égida mantenida, se transformaría menos radicalmente, o en todo caso, con menos peligro. Según los tiempos y los medios, el cálculo conservador o la apertura al futuro, que componen juntos el neo-catolicismo, pudieron predominar, y la derecha o la izquierda dar rienda suelta a sus críticas contra esta versión moderna, ambigua, de la política sacada de la Biblia. El neo-catocilismo padeció siempre por su duplicidad de inspiración: un abismo separaba, a pesar de todo, el dogma católico del espíritu moderno al cual se quería acomodarlo, y la tradición sobrenaturalista y milagrosa de la Iglesia, de las maneras de pensar ya imperantes. El neo-catolicismo no podía llenar este vacío; por eso, no fue más que un partido, en el seno de una Iglesia que se sentía ajena a la modernidad, y obligada a combatirla. El público profano pensaba lo mismo: el proyecto de un catolicismo modernizado parecía paradójico. La inclusión en el pensamiento católico de todo el progresismo moderno ha producido con frecuencia el efecto de un préstamo, de un injerto artificioso y frágil, que en más de una ocasión decisiva el viejo dogma rechazaba para prolongar su vida, o parecía sucumbir bajo el mismo.

Estas observaciones no afectan la vitalidad de la doctrina, ni la necesidad tenaz a la que parece haber respondido. Nace inmediatamente después de la crisis revolucionaria, y en el seno de la contrarrevolución. Los primeros pensadores neo-católicos fueron, en Francia, Ballanche y Chateaubriand; los siguió Lamennais, con un sensible retraso, y después los superó, por el desarrollo de una lógica propia, original en su principio y en su desenlace. La generación siguiente unificó este legado diverso, interpretándolo con una

voluntad acrecentada de ortodoxia. Lo que ha ocurrido después, y hasta nuestros días, excede los límites de nuestro tema. Nos limitamos a considerar aquí las formas que ha revestido el neo-catolicismo y las creaciones a que dio lugar en la época de su originalidad primera.

II. BALLANCHE

BALLANCHE fue quien mostró el camino. Chateaubriand sin duda había inaugurado en Francia esta poética critiana que debía ocupar lugar tan destacado en el neo-catocilismo; el libro *Du sentiment*, publicado por Ballanche en 1801, había acompañado sólo de manera muy modesta el *Génie du christianisme* [Genio del cristianismo]. Pero Chateaubriand tuvo que madurar durante cerca de un cuarto de siglo, antes de profesarlo en toda su amplitud, la idea de un desarrollo moderno del cristianismo; el modesto Ballanche, que celebraba en él, en 1834, el pleno desarrollo de este pensamiento, lo había precedido con creces. Chateaubriand era entonces, según su expresión, "el Orfeo de los nuevos tiempos".[1] Pero él, Ballanche, había expuesto ya en los primeros años de la Restauración, y en una obra que se situaba casi en su totalidad antes de 1830, esta idea de un cristianismo adaptado al presente, aunque fiel a sí mismo, y sujeto a la ley del progreso. En el neo-catolicismo, tal como puede observársele bajo la monarquía de Julio, está por doquier presente, de cerca o de lejos, el pensamiento de Ballanche. Un estudio de las doctrinas neo-católicas debe, pues, empezar por él.

LA AUGUSTA VÍCTIMA

La juventud de Ballanche fue marcada por una tragedia pública, que él sintió profundamente: la insurrección, el asedio y finalmente el aplastamiento de Lyon, su ciudad natal, por la Convención. Había vivido el fracaso de Lyon como un episodio fúnebre, que lo confirmó en su inclinación a los temas de duelo y de dolor; tales eran por lo demás, en aquella época, los colores preferidos de la sensibilidad contrarrevolucionaria: "El dolor, escribía en 1809, centinela vigilante, guarda todos los caminos de la dicha; es la espada de fuego del querubín que custodia la entrada del Edén."[2] Antígona, su primera protagonista, es el símbolo de esta supremacía del sufrimiento: "Nada hay tan real en la vida como las lágrimas", enseña Edipo a su hija al

[1] Ballanche, "Les Mémoires de M. de Chateaubriand", en la *Revue européenne*, t. VIII (1834), p. 232.

[2] *Sixième fragment* [Sexto fragmento], fechado el 28 de enero de 1809, en la edición in-12 de las *Oeuvres*, París, Bureau de l'Encyclopédie des connaissances utiles, 1833, t. I, p. 360.

disuadirla de tomar esposo.[3] "El corazón del hombre no sabe más que sufrir", responde el heredero de la lira de Orfeo a quienes piden un canto alegre.[4] "El hombre, canta una sacerdotisa de Apolo, permanece como extraño sobre la tierra; sueña sin cesar con una dicha que huye de él, con una patria desconocida de la que se siente en cierto modo desterrado."[5] El dolor aparece exaltado como ley de prueba y de purificación; la hija de Edipo, en "su misión de víctima pura y expiatoria",[6] recuerda a las imaginaciones monárquicas las regias víctimas de 1793: su suerte es, como la de ellas, un doloroso misterio de la Providencia. Por eso los temas de *Antigone*, bajo el ropaje griego, enlazan con la actualidad francesa. El propio Ballanche asocia al pensamiento de su protagonista, la superviviente del templo, la Delfina hija de Luis XVI, que en aquella fecha de 1814 acababa de volver a Francia: "Si al copiar de la antigüedad el ideal de una vida de abnegación y sacrificio, he encontrado algunos rasgos de esta princesa admirable que pasó su primera infancia en las prisiones y su primera juventud en el exilio, de esta princesa nacida para expiar las faltas de los hombres y para consolar a un gran monarca en sus aflicciones [. . .]: entonces habré alcanzado un grado de estima y de gloria al que estaba muy lejos de aspirar."[7] Cuando compuso *Antigone*, nos dice, el imperio napoleónico estaba a punto de derrumbarse; una ruina completa amenazaba; "Yo buscaba ya, en mi pensamiento, con angustia, el emplazamiento de nuestras ciudades destruidas [. . .]. Pero ilustres víctimas rogaban por nosotros en el cielo."[8] Aun cuando Ballanche no hubiera, desde el comienzo, pensado en la Delfina —*Antigone* estaba ya en prensa en el momento de los sucesos de 1814—,[9] las líneas que consagra y la dedicatoria que dirige a la huérfana del templo[10] ilustran significativamente su obra.

Después de *Antigone* vinieron, de 1818 a 1820, primero el *Essai sur les institutions sociales* [Ensayo sobre las instituciones sociales], después *Le Vieillard et le jeune homme* [El anciano y el joven], y, finalmente *L'Homme sans nom* [El hombre sin nombre] y *Élégie*. Estas obras, que preceden el monumento en el que Ballanche debía ocupar su vida a continuación, datan todas del periodo en el que Luis XVIII, restablecido por segunda vez en el

3 Ballanche, *Antigone* (1814), en la edición in-12 de las *Oeuvres*, t. I, p. 110. Cito, salvo indicación contraria, de esta edición, verificando la conformidad de su texto con el de las ediciones originales de las obras que comprende.

4 *Ibid.*, p. 159.

5 *Ibid.*, pp. 202-203.

6 *Ibid.*, p. 270, sumario del Canto VI (estos sumarios no aparecen más que en la segunda edición de *Antigone*, París, P. Didot l'aîné, 1819).

7 *Ibid.* (Epílogo), pp. 330-331.

8 *Ibid.*, p. 333.

9 *Ibid.*, p. 40 (nota precediendo el Prefacio de *Antigone*).

10 Esta dedicatoria, que puede verse en las ediciones de *Antigone* de 1814 y 1819, no fue reproducida en las ediciones de las *Oeuvres*.

trono, gobernó de manera relativamente moderada con Decazes contra la extrema derecha. Esta coincidencia no es fortuita. El pensamientto que Ballanche maduró concuerda con la política regia de aquellos años, lo cual le da un avance indiscutible sobre Chateaubriand, a la sazón uno de los jefes de la oposición ultra.* En 1820, el asesinato del duque de Berry puso fin a este periodo político; se produjo una reacción, contra la cual precisamente Ballanche ponía en guardia en su *Élégie*, y los ultras subieron al poder. Chateaubriand, unido a ellos, no habría de dejarlos hasta cuatro años después, tras de haber sido ministro, y después destituido. De 1814 a 1820, Ballanche, por el contrario, había elaborado en un sentido progresista los postulados ideológicos de la contrarrevolución, y en particular el que afirma la santidad del sufrimiento y del castigo como elementos del gobierno providencial del universo. Para unos monárquicos ordinarios, el suplicio de los inocentes bajo la Revolución, el de la familia real entre todos, puede muy bien ser un misterio dispuesto por Dios con miras a un fin que no comprendemos; pero es lo mismo, y sobre todo un crimen, y la expiación en que se piensa es la que el pueblo francés le debe a Dios por ese crimen. Todo el comienzo de la Restauración ha estado marcado, y esto es bien conocido, por la celebración de ceremonias expiatorias impuestas en todas partes al pueblo francés. Ballanche entiende de manera distinta la expiación, aunque apenas se atreve a decirlo, y eso, recurriendo al pretexto de la historia griega: "Agis murió por haber querido devolver por un instante la vida a las leyes antiguas de Licurgo, leyes que hicieron la gloria y la fuerza de Esparta, pero que habían caído en desuso. ¿Existirá, pues, en las sociedades que cambian de forma, una especie de agonía sangrienta, o bien una especie de alumbramiento doloroso? Y los reyes, víctimas augustas, ¿serían entonces como un signo personificado de tal situación, ya que sobre ellos, en efecto, pesa con la mayor angustia, pues han sido establecidos guardianes de las leyes, depositarios de las tradiciones? ¿Sería preciso, en fin, que un rey, cuando llega a no representar ya otra cosa que una sociedad moribunda, debiera sucumbir con ella, y como ella morir de una muerte violenta e injusta? [. . .] Pero me doy cuenta de todos los recuerdos desgarradores que semejantes ideas pueden despertar, y me detengo."[11] Se comprende esta vacilación, cuando propone a los monárquicos considerar a Luis XVI en el cadalso, con toda reverencia, como el símbolo de una mutación histórica dispuesta por la Providencia.

Porque no se puede dudar de que, para Ballanche, Luis XVI encarna una sociedad condenada; condenada, pero no maldita, ni reprobada la llama,

* *Ultra*: abreviatura de *ultraroyaliste* (ultramonárquico). Cierto partido político de la época. [T.]

[11] Ballanche, *Essai sur les institutions sociales* (1818), en *Oeuvres*, t. II, p. 86.

con el mismo título que a su rey, "la augusta víctima".[12] El pasado tenía su derecho y su legitimidad, pero debemos pagar con su inmolación, que en cierto sentido es la nuestra, el advenimiento de lo que debe seguirle en el plan establecido por Dios. Desde este punto de vista, Luis XVI es un justo sacrificado como precio de una crisis salutífera, una víctima santa y necesaria como Cristo. A Luis XVI lo asimilaba con frecuencia los monárquicos a Jesús moribundo; su cadalso recordaba la cruz, pero sobre todo por la resignación y la inocencia del ajusticiado, como también por la enormidad sacrílega del suplicio. Sin embargo, cuando la víctima es Cristo, el acto abominable obra una salvación. En el seno de la Convención regicida, nos dice Ballanche, "algunos fueron, sin saberlo, especies de sacerdotes y de sacrificadores para inmolar la víctima expiatoria. De lo alto de su trono inmutable, y por encima de todos los cambios, Dios acaso había condenado al justo por la salvación de Francia a la que ama. ¿No había querido ese Dios que su Hijo pagara la deuda de la humanidad? El rey rescató a Francia como Jesucristo rescató el género humano".[13] Ahora se comprende cómo el sacrificio del justo es el rescate que libera el futuro del pasado, y que lo que paga es un progreso histórico, en medida no menor que una purificación moral. En este sentido, Luis es el símbolo, no ya del pasado, sino del porvenir; se recuerda su espíritu abierto a las reformas, su deseo instintivo de "ponerse el primero al frente de su siglo para dirigirlo".[14] Es, pues, Cristo en todo punto, anunciando una regeneración venidera, y derramando su sangre por la salvación misma de quienes lo inmolan.

No por eso se plantea menos el problema del juicio que deben merecer los verdugos, por sobrenatural que haya podido ser su acto. Las reflexiones que preceden eran dirigidas al Hombre sin nombre, regicida que se refugió en un anonimato agobiado de remordimientos, por dos sacerdotes que acudieron a reconfortarlo, a lo cual llegaron al fin, después que el culpable pagó con una larga y abrumadora penitencia solitaria el derecho a morir tranquilo. La historia del Hombre sin nombre no es una fábula monárquica ocasional; plantea, simbólicamente, todo el problema político de la Restauración: en cierto modo, fue Francia entera la que había sido regicida, y del juicio que merecía su crimen dependía la especie de gobierno que convenía aplicarle. Según Ballanche, Francia fue muy culpable, como el Hombre sin nombre; pero para ella, como para él, ha terminado el tiempo de la expiación: "El rey tuvo que pagar la deuda de Francia, y Francia, a su vez, tuvo que expiar el asesinato jurídico de su rey caído bajo el mismo golpe que derribara las instituciones antiguas. Ahora que todo vuelve a su cauce, ahora que Francia

[12] Ballanche, *Le Vieillard et le jeune homme* (1819), en *Oeuvres*, t. III, p. 9.
[13] Ballanche, *L'Homme sans nom* (1820), en *Oeuvres*, t. III, pp. 263-264.
[14] *Essai. . .*, *Oeuvres*, t. II, p. 25.

ha recibido el beneficio de la reconciliación, ahora que los días del cautiverio han terminado para las tribus de Israel, ahora, hombre débil y cobarde, que habéis asesinado a vuestro rey, vuestro crimen ha sido borrado por el soberano absoluto de las sociedades humanas." Ha llegado, pues, la hora del perdón, trayendo consigo la regeneración por la penitencia, que hace del hombre, "en cierto modo, la obra del hombre mismo".[15] Todo Ballanche está aquí: una concepción sacramental de la realeza conduce en él a la absolución final del regicida.

Al tratar de reconciliar a los dos partidos que se oponían en Francia, corría el peligro de escandalizar al uno y al otro: ¿qué monárquico, qué liberal podía aceptar que el soberano guillotinado hubiera sido "la víctima mística de una trasformación social"?[16] Porque Ballanche, para conciliar, no busca un medio entre los dos principios extremos; quiere unirlos, hacer derivar el nuevo del antiguo reinterpretando el uno y el otro. Él mismo se compara al Jano de dos cabezas de la fábula, que mira a la vez en dos sentidos opuestos.[17] Su filosofía del regicidio no es más que un ejemplo de este proceso intelectual. De hecho, la alianza aparentemente paradójica de principios contrarios en una filosofía de la historia, una manera de considerar la sucesión y la diferencia de los tiempos. Lo que Ballanche-Jano contempla a la vez, es el ayer y el hoy. Ha habido en cierto momento "condena" de la antigua sociedad, y desde ese punto se han encontrado dos significaciones del mundo social. Sin embargo, Ballanche tiende a que un vínculo generador las haga proceder una de otra, que el cadalso se explique por el trono, y el perdón por el crimen. Es lo que hay que entender cuando escribe que su *Essai* era "un tratado de alianza entre el pasado y el futuro."[18] El pasado se mantiene vivo en el futuro que sale de él, a menos que la incomprensión de los hombres introduzca una alteración en la historia, al pretender romper aquella relación. Así es como cambio y permanencia, íntimamente unidos, pueden ser fundamento de una política reconciliadora.

Filosofía de la Restauración

Ballanche se mantuvo siempre en esta línea divisoria entre dos vertientes políticas opuestas. Jamás repudió los principios fundamentales de la sociología contrarrevolucionaria, corrigiéndolos únicamente con la ley del tiempo. Jamás dudó del derecho divino de los reyes, ni aceptó que la monarquía

[15] *L'Homme sans nom, Oeuvres,* t. III, pp. 265-266.
[16] *Ibid.,* p. 276.
[17] *Essai. . . , Oeuvres,* t. II, p. 20.
[18] Ballanche, *Palingénésie sociale, Prolégomènes* (1827), *Oeuvres,* t. IV, p. 382.

debiera su legitimidad a una elección primera: "No lo dudemos: hay que remontarse más arriba para encontrar los títulos primitivos de los jefes de las estirpes reales; y la legitimidad reposa en el fondo de un santuario donde es difícil penetrar."[19] Sin embargo, "el principe, aunque gobierna en virtud del derecho divino, y precisamente porque gobierna en virtud de ese derecho, no deja de representar a la sociedad de la cual se le ha designado jefe; no puede, por lo tanto, dejar de obedecer a todas las trasformaciones que experimentan los principios sociales de acuerdo con las diferentes fases de la civilización".[20] De no ser así, "no bien una dinastía deja de representar a la sociedad, no bien deja de tener el sentido de la realidad, no puede ya subsistir ante la omnipotencia de las cosas; entonces, el hecho divino no existe ya para ella; en ese momento su misión ha terminado".[21] Así, los títulos de los Borbones siguen procediendo de Dios, con tal que no se opongan a una marcha de las cosas que procede de la misma fuente.

Por lo demás, el derecho divino no es sino un aspecto del carácter sobrenatural del orden social entero, impuesto como límite a la libertad del hombre y a su expansión como individuo. Es vano razonar, como Rousseau y otros, sobre la institución del vínculo social hecho por el hombre: este vínculo, que constituye la humanidad, no procede de ella: "El hombre ha sido encerrado por la Providencia entre dos límites que circunscriben su libertad. Estos dos límites son la palabra y la sociedad."[22] Estas opiniones típicamente contrarrevolucionarias van a parar en otros autores a una doctrina de autoridad inmutable; aquí toleran el cambio: "Los vínculos de la palabra han sido hasta ahora uno de los límites de la libertad del hombre; y la emancipación del pensamiento por la liberación de los vínculos de la palabra es una de las prerrogativas de la era presente del espíritu humano."[23] Así, los liberales no se equivocan, aunque Bonald sigue teniendo razón, "porque la verdad es siempre la verdad, porque el don primitivo de la palabra no ha dejado de ser el origen de nuestros conocimientos: Bonald ha mostrado, pues, la toba sobre la cual se asienta el edificio".[24]

Este enlace de una ley antigua con una nueva no se realiza, sin embargo, fácilmente: "El autor de este escrito tiene, sin duda, como la mayoría de sus lectores, sus opiniones de sentimiento y sus opiniones de razonamiento: en este aspecto, es el representante de las opiniones antiguas y de las opiniones nuevas."[25] Y esta escisión, en él, del pasado sentido y del presente ra-

[19] *Essai...*, *Oeuvres*, t. II, p. 28.
[20] *Le Vieillard et le jeune homme*, *Oeuvres*, t. III, p. 37.
[21] *Élégie* (1820), *Oeuvres*, t. III, p. 348.
[22] *Essai...*, *Oeuvres*, t. II, p. 277.
[23] *Ibid.*, p. 195.
[24] *Ibid.*, p. 348.
[25] *Ibid.*, p. 19.

zonado, es la de toda Francia; es la divergencia de las costumbres y de los juicios, las primeras rezagadas, las segundas emancipadas exageradamente: "Desdicha profunda que pesará sobre nosotros mientras la armonía entre esas dos grandes facultades sociales no se restablezca, o, al menos, mientras no se haya reconocido que en adelante deben marchar a lo largo de dos líneas distintas y separadas."[26] Contentémonos, en espera de algo mejor, con esta solución para salir del paso, y aceptemos como duradera esta dualidad interna, que es a fin de cuentas la de los dos partidos entre los cuales está dividido el país. Hay dos pueblos en Francia,[27] dos razas espirituales a las que separa su actitud frente a la autoridad de la Palabra tradicional, el apego del uno a la fijeza de las instituciones, y la confianza del otro en su manejo libre por el hombre.[28] Hay que definir entre ellos un *modus vivendi*. ¿Por qué exigir de un monárquico que reniegue del pasado, desde el momento en que acepta el presente? "Si las consecuencias y los resultados, cualesquiera sean mis opiniones íntimas, son favorables a los partidarios de las nuevas ideas, no tendrán motivo de queja. Ya sea más pronto o más tarde cuando nos encontremos en el camino, lo esencial es que acabemos por encontrarnos."[29]

Esta solución, de ser aceptada por todos, salvaría en el presente la memoria del pasado y el sentido de lo sagrado que nos ha trasmitido como indispensable al orden social: "No porque todas nuestras tradiciones sociales se extinguen hay que dejar de reconocer el espíritu de estas tradiciones, que no debe dejar de regirnos, ni los beneficios que han difundido entre nosotros, y que todavía subsisten."[30] Estas consideraciones acreditan la antigua monarquía remozada como el órgano natural de la época presente: "Es siempre a esa memorable época del primer regreso del rey a la que hay que remontarse cuando se quieren estudiar los destinos que nos están prometidos, porque ahí es únicamente donde comienza nuestro futuro."[31] En efecto, "sólo Luis XVIII podía solucionar el problema social actual; sólo él podía ser el lazo entre nuestras costumbres que se mantenían tradicionales y nuestras opiniones que habían experimentado tan grandes cambios [. . .]. El exilio fue como la preparación para los destinos futuros, como una nueva prueba para la misión impuesta por la Providencia a la dinastía augusta que nos había dado todos los reyes del orden de cosas que acababa."[32] La Carta* era eviden-

[26] *Ibid.*, pp. 92-93.
[27] *Ibid.*, p. 32.
[28] *Ibid.*, pp. 184 ss.
[29] *Ibid.*, pp. 194 y 195.
[30] *Ibid.*, p. 200.
[31] *Ibid.*, p. 41.
[32] *Le Vieillard et le jeune homme, Oeuvres*, t. III, pp. 42-43.
* Es decir, la constitución escrita de un Estado, especialmente la otorgada por el

temente el futuro de esta prueba, el sello real de alianza entre el pasado y el futuro.

Dios y la ley del tiempo

La originalidad de Ballanche está menos en haber hecho del cambio la ley de la historia que en haber hecho del cambio la ley de Dios, inaugurando así uno de los rasgos fundamentales del neo-catolicismo. En todo lo que dice sobre la marcha irresistible del género humano,[33] Dios está sobrentendido, cuando no nombrado. Ballanche llama al tiempo "ese grande e irrevocable intérprete de la Divinidad".[34] El gobierno divino y la diferencia de las épocas sucesivas quedan así fundidos en un pensamiento único, que encuentra sin dificultad sus símbolos en las Sagradas Escrituras: la marcha de los israelitas en el desierto, el Arca de la Alianza abriéndoles camino, figura esta odisea del género humano cuyas etapas administra Dios.[35]

La acomodación del dogma católico a una filosofía del cambio planteaba problemas difíciles. En la perspectiva de Ballanche, una y otro —la permanencia y el cambio— eran igualmente indispensables. Cierto es que el Dios de las Escrituras gobierna ya una historia; pero en la concepción católica ordinaria, esta historia está desde hace largo tiempo cerrada, y es un orden fijo lo que reina desde la institución de la Iglesia, excepto la perspectiva del Juicio, remitida a un futuro indeterminado y muy borroso en la conciencia común. La Iglesia católica, en la época de Ballanche, se creía aún menos sujeta al tiempo que la monarquía. Él mismo admite su perennidad, y la de su doctrina, y excluye toda revelación religiosa nueva: "No son en absoluto cosas nuevas en religión lo que necesitamos, porque, siendo las instituciones cristianas la perfección misma de las instituciones religiosas, es imposible prever nada que las aventaje"; en efecto, si como se ha visto, la misión de la Palabra venida de lo alto, impresa en la humanidad y gobernándola por tradición, ha tenido fin en el dominio de la inteligencia, "no está terminada en el mundo moral",[36] donde la enseñanza cristiana vale para siempre. Pero la sociedad también forma parte del mundo moral; ¿será inmutable? No, si se supone que los principios cristianos no han podido regenerarla sino progresivamente, y que todo el movimiento social moderno, sea cual fuere la filosofía que invoque, es la última etapa de esa regeneración. La vieja Europa supuestamente cristiana resistía de hecho, en su organización social, al

soberano, llamada también por esto "Carta otorgada". La que regía a la sazón en Francia había sido dada por Luis XVIII en 1814. [T.]

[33] Véase por ejemplo *Essai. . .*, *Oeuvres*, t. II, p. 43; y *passim*, en toda la obra.

[34] *Essai. . .*, *Oeuvres*, t. II, p. 77.

[35] *Ibid.*, pp. 73, 77.

[36] *Ibid.*, pp. 160, 199; también p. 363.

espíritu del cristianismo; la organización feudal, en la que Ballanche encarna esta resistencia, tuvo por misión proteger a los pueblos mientras no habían adquirido por sí mismos una verdadera conciencia cristiana; sin embargo, "la porción del pueblo que se hallaba en la servidumbre, pero que conocía la dignidad del hombre por el Evangelio, había de lograr, tarde o temprano, el beneficio de la emancipación".[37] Hoy, es cosa hecha; y la conciencia cristiana ha invadido la sociedad: "La moral de la sociedad no es hoy sino la moral misma del cristianismo."[38] Pero "se necesitaba tiempo para que la moral del Evangelio, para que el sentimiento cristiano fuesen identificados con el sentimiento social perfeccionado".[39] Así se explica la distancia casi dos veces milenaria que ha separado la revelación cristiana de sus efectos sociales.

Para quien acepta tal explicación, el cristianismo hace suyo lo mejor de la filosofía de las Luces, que se convierte en una emanación tardía del Evangelio. Al catolicismo oficial le repugna sin duda emparentar el espíritu de la filosofía moderna con el espíritu evangélico; más bien los opone, pero la ventaja del acercamiento es que la religión se apodera del pensamiento de los filósofos a la vez que lo adopta, no sin purgarlo de sus errores: "Las exageraciones pasan; el bien que se ha hecho permanece. Los escritores del siglo pasado deberían ahora ser discutidos dentro de este pensamiento; y entonces se estaría en situación de conocer los servicios efectivos que pueden haber prestado a la humanidad."[40] Así serían recuperados, en beneficio del cristianismo, la filantropía filosófica y el deseo de igualdad que constituye su forma última.[41] Esta operación despoja a la filosofía de su corona: la desposee de su autoridad espiritual propia al hacerla tributaria de la fe que pretendía suplantar. Pero, al declarar conquistada la sociedad moderna por la moral evangélica se socava también la autoridad de la Iglesia, superflua ya. Se le deja el imperio del dogma y de la salvación individual; pero la sociedad, por haber asimilado el espíritu del cristianismo, se encuentra en situación de conducirse por sí misma, sin influencia clerical: "¿Sería temerario atreverse a decir [. . .] que el sentimiento religioso se ha identificado hasta tal punto, mediante el cristianismo, con las instituciones sociales, que estas instituciones pueden prescindir en adelante de la dirección religiosa inmediata?"[42] Obvia decir hasta qué punto tal conclusión repugnaba a la Iglesia oficial: Ballanche no tiene empacho en decir que los sacerdotes y los

[37] *Le Vieillard et le jeune homme, Oeuvres,* t. III, pp. 62-63.
[38] *Ibid.,* p. 18.
[39] *Ibid.,* pp. 69-70.
[40] *L'Homme sans nom, Oeuvres,* t. III, p. 279.
[41] *Ibid.,* p. 276, nota; pp. 277-278 y nota.
[42] *Essai. . . , Oeuvres,* t. II, p. 372; véase también *Le Vieillard et le jeune homme, Oeuvres,* t. III, p. 84.

que militan en favor de las creencias tradicionales no han comprendido o no han querido comprender el presente, y que sus intervenciones han sido inoportunas.[43]

El debate toca el problema, tan importante entonces, del gobierno espiritual de la sociedad. Una vez excluidos los filósofos, que se habían creído designados para ejercer ese gobierno, la doctrina de Ballanche deja vislumbrar, no un restablecimiento entero del poder de la Iglesia, sino una especie de partición entre la jerarquía sacerdotal y los profetas del neo-catolicismo. No sólo supone Ballanche la sociedad temporal bajo el imperio de un cristianismo moral más que dogmático, que excluye la injerencia clerical, sino que formula desde sus primeros libros una teoría del sacerdocio literario cuyo ejemplo tratará de suministrar su obra entera; y con este mismo espíritu ha juzgado igualmente la de Chateaubriand, la de Lamennais y la de Lamartine.[44]

La aportación moderna que Ballanche trató de incluir en el patrimonio católico es ante todo, como ha podido verse, una doctrina del progreso. Y esto se comprende: la idea del progreso, como marcha de las criaturas hacia el bien, era, entre todas las novedades, la más fácil de suponer conforme con la voluntad de Dios. Queda por decir en qué consiste ese bien, en su nueva versión histórica. Ballanche lo hace residir sobre todo en la emancipación del juicio, en todo lo que le parece testimoniar un desarrollo adulto del espíritu público, en la independencia respectiva de las instituciones sociales y de las instituciones religiosas, en la conquista de una dignidad igual para todas las clases. Todos estos valores son modernos en efecto, y él los defiende a veces con vehemencia contra las veleidades de retorno ofensivo del pasado. Así sucede cuando evoca los excesos de la primera Restauración, responsables según él de los Cien Días,[45] o los proyectos de reconstitución de la gran propiedad aristocrática,[46] o la explotación reaccionaria del asesinato del duque de Berry.[47] Hasta tal punto que a veces sentimos la tentación de explicar todo esto por su nacimiento y su condición; quizá nos da la fórmula

[43] Véanse juicios severos en *Le Vieillard...*, pp. 85-90; una condenación de la teocracia, en *Prolégomènes*, *Oeuvres*, t. IV, p. 64; exposiciones hostiles a los jesuitas, en *Réflexions diverses*, *Oeuvres*, t. VI, pp. 326 ss. Sobre el plano práctico, Ballanche duda entre un ultramontanismo que implica, para él como para los del *Globe*, la independencia de la sociedad laica, y la tradición galicana anterior, que asegura esta independencia por otros caminos (comparar *Essai...*, *Oeuvres*, t. II, p. 365, y *Réflexions diverses*, *Oeuvres*, t. VI, pp. 310 ss., 340).

[44] He tratado con más detalle este aspecto de su pensamiento en *La consagración del escritor*, pp. 149-150.

[45] *Essai...*, *Oeuvres*, t. II, p. 31.

[46] *L'Homme sans nom*, *Oeuvres*, t. III, p. 293, nota, sobre todo *in fine*.

[47] *Élégie*, *Oeuvres*, t. III, pp. 346 ss.

de un monarquismo burgués. Ha hecho el elogio, raro en los monárquicos, de la industria, "potencia recentísima de los tiempos modernos, creada por la clase intermedia, convertida poco a poco en la sociedad misma"; y consideró como una gloria para la industria el haber consagrado la abolición de la esclavitud, es decir, el cumplimiento de la ley cristiana.[48] Tanto más notable es la poca importancia que concede entre los valores modernos a la libertad.[49] Y esto también es comprensible: una visión de las cosas tan centrada en la Providencia como la suya acoge con trabajo la iniciativa y los derechos del individuo; en este sentido, se puede decir que su obra está relativamente cerrada a uno de los valores esenciales de los tiempos modernos. Una doctrina de los destinos providenciales del género humano se mantiene como la armazón de su obra.

Teología del progreso

La meditación de Ballanche se prosiguió y amplió en los años que siguieron al *Essai sur les institutions.* Mientras que la Restauración, en contra de su predicación, se hacía sobre todo el órgano del pasado, él se abría cada vez más a las ideas nuevas. Al prologar el *Essai* para su reedición en el tomo I de las *Oeuvres* en 1830, señala cuánto cree haber avanzado desde 1818: "Es evidente, escribe refiriéndose a un pasaje de su libro, que falta aquí una idea intermedia, una idea que constituye el fondo de la obra siguiente, a saber, la igualdad por el cristianismo, es decir, el cristianismo completando su evolución en la esfera civil"; y lamenta haber utilizado mal estas palabras de Jesús: "Hay varias moradas en la casa de mi padre", que había citado con una intención anti-igualitaria.[50] El neo-catolicismo desarrolla su lógica agregando la igualdad de los hombres al programa providencial; pero la raíz sobrenatural de la doctrina permanece intacta, cualesquiera sean los desenlaces terrenos. Cuando Ballanche, habiendo aceptado la revolución de Julio, escribe todavía, meses más tarde: "La Restauración es la que me lo ha enseñado todo",[51] entiende por Restauración, por encima de un suceso y de un régimen particulares, la reafirmación del fundamento divino de las sociedades a la vez que de su marcha progresiva. Cerca de diez años después del *Essai,* seguía escribiendo: "Hay que acabar por completo

48 Ballanche, *La Ville des expiations* [La ciudad de las expiaciones], ed. A. Rastoul, París, 1926, pp. 122-123.

49 Véase en el *Essai. . . , Oeuvres,* t. II, p. 303, un juicio restrictivo sobre este punto.

50 *Oeuvres,* ed. de 1830 (in-8º), t. II, p. 9 (t. II, p. 6, en la ed. in-12 de 1833 que cito de ordinario; el pasaje del *Essai* que critica puede leerse en esta edición, en el t. II, p. 143).

51 *Post-scriptum,* fechado el 31 de diciembre de 1830, de las *Oeuvres,* t. VI, p. 358.

con la filosofía del siglo XVIII [. . .]. Emprendamos la ascensión del monte sagrado para elevarnos hasta la altura donde se respira ese perfume de verdad religiosa de que están tan íntimamente impregnadas todas las instituciones humanas."[52] O también: "Los señores de Maistre y de Lamennais han querido restablecer los contrafuertes demolidos por el siglo XVIII. Yo, a mi vez, he intentado cimentar el estribo del puente, añadir contrafuertes al templo."[53] Y se trata siempre, cristianizando el progreso, de dejar malparado el orgullo humano: "Hombres de buena voluntad, marchad al encuentro del siglo futuro, no os dejéis adelantar por los insensatos a quienes embriaga el inexorable orgullo de la independencia humana."[54] La filosofía de las Luces, cierta en sus consecuencias socialmente emancipadoras, se mantiene radicalmente falsa en sus principios.

El problema era desde ese momento para Ballanche, por una parte, aplicar su doctrina, inalterada en su fondo, no ya únicamente a la crisis francesa contemporánea, sino al conjunto de la historia humana desde los orígenes; por otra parte, y a la vez, definir con mayor precisión la economía religiosa del progreso. Es lo que pensaba hacer en una obra de conjunto, vasto monumento sintético que había de titularse "Palingénésie sociale" y que sólo pudo edificar parcialmente.[55] En aplicación de su proyecto de historia universal, abordó la Grecia primitiva en su *Orphée*, la república romana en su *Formule générale*, el porvenir en *La Ville des expiations*. Pero aquí nos interesa más la definición de la doctrina misma que su aventurada aplicación a la historia. Ahora bien, no era gran cosa, en el fondo, presentar el progreso como un fruto de la voluntad divina, sin integrar esta relación dentro de la que el cristianismo establece entre la justicia divina y la voluntad humana. Ballanche puso remedio a esto, como ya hemos entrevisto, con una elaboración doctrinal de la noción de prueba, donde la forma espontánea de su sensibilidad venía a coincidir con la fe cristiana más común y con el propio dogma; aplicando esta noción a la marcha de la humanidad, puede decirse que efectivamente cristianizó el progreso. Al reeditar en 1828 *L'Homme sans nom* y la *Élégie*, Ballanche las interpretaba explícitamente en este sen-

[52] *Prolégomènes, Oeuvres*, t. IV, p. 369.

[53] *Réflexions diverses, Oeuvres*, t. VI, p. 302. Evidentemente se trata aquí del Lamennais contrarrevolucionario del *Essai sur l'indifférence*.

[54] Dedicatoria de la Teodicea de la historia, variante manuscrita dada por O. A. Haac en su edición de Ballanche, *La Théodicée et la Virginie romaine*, Ginebra-París, 1959, p. 43. Haac fecha este texto en 1840 aproximadamente; es sin duda posterior a 1830.

[55] Sobre la economía compleja de la obra y los proyectos de Ballanche después de 1830, véase mi artículo "Le grand oeuvre de Ballanche; chronologie et inachèvement", en la *Revue d'histoire littéraire de la France*, septiembre-octubre de 1975, pp. 736-748.

tido; veía, en el centro del "todo completo" que estos dos escritos formaban a sus ojos, "una doctrina filosófica que constituye el objeto de mis meditaciones habituales, la doctrina de las pruebas, que mostraré en su aplicación a los individuos, a las sociedades, al género humano entero".[56] La idea de prueba no es más que una variante de la del sacrificio redentor, que figura en el centro del cristianismo y que ya se extiende en él a toda la humanidad: la *falta* y la *redención*, Adán y Jesús, abarcan el destino del género humano. Únicamente el cristianismo no aplica estas nociones a una historia de las formas sociales. Esto es lo que Ballanche va a intentar, haciendo de la caída y de la rehabilitación, bajo el nombre de "doctrina de las pruebas", la ley de desarrollo permanente de las sociedades: un dogma se convierte en el mecanismo de la historia social, en la ley secreta del crecimiento del género humano.

Las fórmulas sintéticas de una doctrina del progreso humano por la prueba jalonan abundantemente toda la obra de Ballanche.[57] Ahora bien, la prueba, entendida teológicamente, es de por sí una expiación; supone una falta, que el dolor rescata. Así es como se entiende la redención, por la Cruz, del pecado original; y así es realmente como Ballanche entiende la redención progresiva del género humano por sus propios dolores, de la cual hace la ley de la historia. Una redención completa la otra, y las dos remedian la misma falta primera. Sin esta falta, la compra del progreso por la pena, que es un hecho de experiencia, no se concebiría, y acusaría a Dios: "El estado primitivo del hombre no puede ser solamente la facultad de desarrollarse [. . .]. ¿Dónde estaría la razón de la prueba bajo la forma de una expiación dolorosa?"[58] Esta concepción se opone expresamente a la de los filósofos liberales que ven en la "facultad de desarrollarse" un atributo natural del hombre, y consideran los esfuerzos y los sufrimientos que pueden acompañar el "desarrollo" como efectos de la resistencia de las cosas y de los hombres, y de ningún modo del peso de una falta inicial cualquiera. Aquí se aprehende la diferencia radical que separa y separará siempre al neocatolicismo, por avanzado que pretenda ser, del progresismo laico.[59]

Pero Ballanche está obligado a desarrollar también, en relación con la ortodoxia, una reflexión independiente. Sobre la índole de la falta se man-

[56] *L'Homme sans nom*, Prefacio de la 2ª edición (1828), *Oeuvres*, t. III, p. 159.

[57] Véase, por ejemplo, *Oeuvres*, t. IV, pp. 14-15, 387; *La Ville des expiations*, ed. Rastoul, p. 83, etc.

[58] *Prolégomènes*, *Oeuvres*, t. IV, p. 79 (este pasaje, ausente de la edición original de los *Prolégomènes*, no aparece más que en la reedición del tomo III de las *Oeuvres* in-8º en 1830, p. 74).

[59] Véase, sin embargo, sobre el tema de la Caída, la expresión de una duda, y una semiadhesión a un progresismo del tipo laico, en *La Ville des expiations*, ed. Rastoul, pp. 101-102.

tiene vago, evocando ocasionalmente algún símbolo oriental,[60] pero ateniéndose generalmente a la idea de una transgresión de la voluntad divina por el hombre recién creado, y creado libre, como si se tratara, esencialmente, de un conflicto de soberanías. Un personaje de *Orphée*, a quien se atribuye una experiencia visionaria por la cual revive el drama inicial de la humanidad, dice simplemente: "Yo fui ese hombre universal que, habiendo asumido la responsabilidad de sus pensamientos y de sus actos, pecó y fue condenado."[61] Otro visionario dice igualmente: "Desde el comienzo la voluntad humana engendra un destino que la Providencia debe quebrar; la fuerza del hombre intenta un poder por encima del que se le ha atribuido, y que, por eso mismo, encuentra un obstáculo invencible. Las leyes de la Providencia son irrefragables; la Providencia restablece la armonía de sus leyes, en el instante mismo en que esta armonía es amenazada."[62] La falta, en suma, no es más que el tradicional pecado de orgullo o de rebelión, visto desde el ángulo del desorden con que amenaza al universo; contra esta amenaza nacida del crimen se levanta una fatalidad saludable, pero contraria al plan inicial de Dios, y que su veredicto, suscitándola, va a anular al punto, pues este mismo veredicto fue destinado a reparar el mal que el hombre se había causado a sí mismo. En el momento en que se pronuncia es ya reparador, puesto que instituye las condiciones eficaces del rescate: coacción de la sociedad, del lenguaje y de las tradiciones, que limitan la libertad humana; avance abierto a través de una gradación de pruebas.[63]

En suma, caída y reparación son, por decirlo así, indiscernibles. Ballanche no se cansa de mencionar "el dogma uno e idéntico de la caída y de la rehabilitación". Esta fórmula, a la cual no parece haber llegado explícitamente antes de 1829, se repite después a lo largo de toda su obra. Se la encuentra por primera vez, que yo sepa, en el Prefacio de *Orphée*, y también en el Epílogo de la misma obra: "No olvidemos jamás que la caída y la rehabilitación son siempre un mismo secreto divino." Los *Prolégomènes* de 1827 parecían ignorarla, pero al reeditarlos en sus obras en 1830, Ballanche los salpicó de párrafos o desarrollos adicionales en los que figura.[64] Se repre-

[60] Véase *Prolégomènes*, t. IV, p. 234.

[61] Ballanche, *Orphée*, en *Oeuvres*, t. VI, p. 166 (en la visión de Thamyris, pp. 164 ss.); este tipo de visión anuncia aquella otra, más famosa, de Hébal (véase la nota siguiente), a la que se debe sobre todo la reputación literaria de Ballanche.

[62] Ballanche, *Vision d'Hébal* (1831), edición A. J. L. Busst, Ginebra-París, 1969, pp. 133-134.

[63] Véase *Prolégomènes*, *Oeuvres*, t. IV, pp. 229 ss; *La Ville des expiations*, ed. Rastoul, p. 102.

[64] *Orphée*, Prefacio de la edición original de 1829, p. 10. (Este Prefacio se convirtió en las *Oeuvres* en la "Primera Adición a los Prolegómenos", t. V, p. 11); *Orphée*, Epílogo, p. 394 de la edición original (t. VI, p. 266 de las *Oeuvres*); *Pro-*

sentó, pues, la intervención punitiva de Dios como un socorro ofrecido a una criatura víctima de sí misma; vio alzarse la espada del querubín en una mano salvadora. El hombre sucumbe, el universo gime: "Al punto el Creador acudió en socorro de su criatura; y el decreto de condenación fue un decreto de mansedumbre y de gracia."[65] Esta unidad del decreto es lo que condiciona, en el destino humano, la rehabilitación por la prueba, siendo la regeneración fruto de la expiación y la una por la otra engendrando el progreso: "El punto de partida de la perfectibilidad es el dogma de la caída y de la rehabilitación, de la misma manera que ese dogma es la razón de las iniciaciones progresivas, cada iniciación como resultado de una prueba, y la prueba siempre bajo la forma de expiación."[66]

Esta teoría optimista del pecado original y de sus consecuencias trata evidentemente de desmentir la teología fulminante de la contrarrevolución, apoyando en la inquebrantable benevolencia divina las esperanzas terrenas de la humanidad. Sin embargo, plantea problemas. Se admitía, claro está, y desde siempre entre los teólogos la discusión sobre el grado de decaimiento infligido a la raza de Adán. Radical según unos, parcial únicamente según otros, a fin de cuentas la caída deja subsistir, en opinión de todos, el vínculo privilegiado entre el hombre y su creador y la posibilidad de la gracia. La originalidad de Ballanche no está, pues, en su optimismo respecto a la relación del hombre caído con Dios, sino en el hecho de que hace comenzar una efectiva rehabilitación en el momento mismo de la caída, debilitando así el carácter de exclusiva eficacia que el dogma atribuye a la redención por Cristo. Antes de Jesús, las naciones habían, pues, comenzado a caminar hacia Dios; la acción del Salvador cristiano inauguró tan sólo la última y más alta etapa de su marcha. Existe necesariamente conflicto entre una filosofía del progreso que implica, desde los orígenes de la humanidad, un avance continuo, y el dogma dramático que a una plenitud inicial hace suceder una larga condenación, y a esta condenación una liberación repentina. Ballanche quería incorporar al cristianismo una doctrina del progreso; era la mira esencial, la razón de ser de su obra. Pero no pudo lograrlo sin sacrificar virtualmente, a pesar suyo, algo del dogma.

légomènes, adiciones a la edición de 1830 de las *Oeuvres*, repetidas en la edición de 1833, que cito por lo general: t. IV, pp. 14, 122-123, 130, 134, 167, 213, 230, 247, 362, 387. La fórmula figura también en las *Réflexions diverses*, que se publicaron por primera vez en las *Oeuvres* de 1830 (t. III, p. 413 = t. III, p. 357 de las *Oeuvres* de 1833); igualmente, en *La Ville des expiations*, ed. de los Entretiens idéalistes, París, 1907, p. 22, y en términos algo diferentes en la *Vision d'Hébal*, ed. Busst, p. 134.

[65] *Vision d'Hébal*, pasaje ya citado (ed. Busst, p. 134).

[66] *Oeuvres*, t. IV, p. 387; también, entre los demás pasajes citados, *ibid.*, t. III, p. 357.

Pueden hacerse las mismas reflexiones a propósito de la importancia que concede a las tradiciones religiosas universales, consideradas como el lazo ininterrumpido entre Dios y el género humano. Hacía ya largo tiempo que se utilizaban, con fines de apologética cristiana, los mitos de las naciones más diversas, descubriendo en ellos el reflejo de las verdades eternas (Dios triple, Encarnación, sacrificio de un Dios salvador) de las que únicamente los cristianos habrían de recibir la revelación auténtica. Esta argumentación, aventurada en el detalle, no suscitaba objeción alguna de principio, con tal que no se viese en los siglos paganos nada más que un largo y uniforme interregno, iluminado con un vago resplandor, entre la Caída y la Redención. Podía muy bien suponerse a Sócrates o a Virgilio estremecidos por el presentimiento de un Salvador, aunque esto fuera ya pasar por alto el privilegio de los profetas judíos, único conocido del Evangelio. Este privilegio y, de una manera general, el Antiguo Testamento no tienen por decirlo así lugar en la historiosofía de Ballanche, que sale adelante respecto de este tema, él de ordinario tan prolijo, con unas fórmulas de reverencia de una insólita brevedad.[67] Pero es el privilegio mismo de los cristianos el que se esfuma, si se supone que el mundo pagano desde los orígenes hasta el advenimiento de Cristo, había recorrido ya, en sus creencias y sus instituciones, una marcha progresiva gobernada por Dios, si Prometeo, Orfeo, el sacerdocio egipcio, los misterios antiguos, las secesiones de la plebe romana marcan otros tantos momentos significativos, antes de la Cruz, de la remisión del pecado.

Ballanche ha dado con frecuencia a su exégesis de las tradiciones religiosas un color tan teosófico como cristiano. Se puede discutir acerca de la profundidad de su adhesión a las doctrinas iluministas; en todo caso, le suministraron, además de la ocasión frecuente de un discurso analógico oscuramente articulado, uno de los conceptos, o de sus vocablos más familiares: llamó *iniciación* al resultado feliz de la prueba, al progreso realizado. Lo que esta palabra sugiere, es que todo paso hacia adelante en la historia de la humanidad es, a la vez que la ofrenda de un dolor, el descubrimiento de un misterio, de un valor moral hasta entonces no concebido ni concebible. La noción de una iniciación, naturalmente escalonada en grados sucesivos, amplía desde un nuevo punto de vista, la idea cristiana de la revelación. Los tres únicos grados admitidos por el dogma, Sinaí, Gólgota y Juicio, los sustituye por una escala múltiple desde el origen de los tiempos, y de la que queda por subir más de un peldaño. Por otra parte, una iniciación supone un iniciador, portador de la verdad nueva y testigo de ella frente a aquellos a los que inicia. Con esto se completa, de acuerdo con las nociones a la

[67] Véase por ejemplo *Prolégomènes*, *Oeuvres*, t. IV, p. 153. La historia sagrada apenas se incorpora, en dos páginas narrativas, en la *Vision d'Hébal*, ed. Busst, pp. 152-154.

sazón en curso sobre el papel misionero del espíritu, un esquema patético del progreso. Al mismo tiempo que la masa promovida a un nivel más alto, los sufrimientos de la prueba afectan también al iniciador, conforme al tipo evangélico, que se reproduce en el hierofante moderno.[68]

Toda esta doctrina del progreso, providencial en su esencia, deja en apariencia poco lugar al libre albedrío humano: más precisamente, el mismo lugar que le dejaba el dogma, del cual esa doctrina es una versión moderna. La falta inicial nació de la libertad: todo católico lo profesa, y Ballanche no lo concibe de manera distinta. A partir de ahí, la necesidad impuesta por el designio divino y la responsabilidad del hombre se unen, en la medida en que es posible concebir esta unión, en el desarrollo del género humano. Así Dios, fuente de toda iniciación, "ha querido que aprendiéramos, que asimiláramos lo que aprendemos, finalmente, que nos hiciéramos a nosotros mismos".[69] La iniciación resulta del concurso de dos voluntades: "Si la Providencia da, es preciso que el hombre acepte."[70] O también: "La gran promoción, la promoción sucesiva y gradual, es la conquista de la responsabilidad, del conocimiento de sí mismo, de la conciencia. De ahí el emblema del espejo en los santuarios de Egipto. De ahí también la célebre máxima del templo de Delfos: Conócete a ti mismo."[71] La libertad, fruto de la conciencia, no es aquí más que la conformidad del querer humano con un orden necesario, según una ecuación, a decir verdad, muy antigua. Una variante moderna de esta ecuación permite al neo-catolicismo decirse, como la doctrina madre que modifica, una filosofía de la libertad. Articula tan sólo esta libertad, siempre bajo el dominio de una necesidad sobrenatural, no ya únicamente sobre la salvación, sino sobre el progreso. Es su única y esencial novedad.

Predicación neo-cristiana y actualidad

Al leer a Ballanche tenemos la impresión de que una meditación sobre temas teológicos aplicados a la historia universal ha estado destinada a justificar, en la actualidad, una orientación nueva propuesta a los católicos. Tanto es así que más de una vez aparece, en su discurso, una especie de equivalencia entre la fórmula mística y la expresión más moderna. Así, supone que pruebas e iniciaciones manifiestan la lucha entre "el espíritu de atraso y el espíritu de progreso".[72] El fénix, símbolo místico de la renovación, "constru-

[68] Véanse los *Prolégomènes*, *Oeuvres*, t. IV, p. 72.

[69] *Prolégomènes*, *Oeuvres*, t. IV, p. 368.

[70] Dedicatoria de la Teodicea de la historia, versión publicada por Ch. Dédeyan en *Les Lettres romanes* (Lovaina), año 1953, p. 230.

[71] *Orphée*, Epílogo, en *Oeuvres*, t. VI, pp. 267-268.

[72] *Prolégomènes*, *Oeuvres*, t. IV, p. 278.

ye su propia pira, pues quiere encontrar en los elementos íntimos de un principio que se ha vuelto ya estacionario el germen de un nuevo principio progresivo".[73] Porque "en la lucha entre el inmovilismo y el movimiento, el principio estacionario y el principio progresivo, la fatalidad y la voluntad, la vida universal y la vida con conciencia de sí misma [. . .] es donde los imperios se levantan y sucumben".[74] El espíritu del progreso, siendo conciencia y voluntad, proclama la dignidad igual de todos aquellos a quienes Dios proveyó de esta doble facultad. Tiende a recusar el orden jerárquico de las sociedades: "La condición de Europa era estar entregada a la lucha de dos principios, el principio estacionario y el principio progresivo: el primero, que es el Oriente, representado por los patricios; el segundo, que es el Occidente, representado por los plebeyos."[75] La verdadera ley histórica anunciada por Ballanche es, pues, una ley de igualación, que asegura el acceso de masas cada vez más amplias a la verdad y al derecho, y que condena a una serie de derrotas los sacerdocios, las castas y las aristocracias. Este plebeyanismo, para emplear su propia palabra, es de hecho su gran descubrimiento. Pensó por un momento cambiar el título de su *Ville des expiations* por el de *Évolution plêbéienne.*[76] Si bien es cierto que se puede reprochar a esta noción ser demasiado general, hay que reconocer que difícilmente se encontrará otra que dé cuenta a un tiempo de las trasformaciones de que Ballanche pudo ser testigo y de las que se produjeron después, y siguen produciéndose, en el conjunto de la sociedad humana.

Ballanche comprende tan bien su originalidad en este punto, que no se define de otro modo, respecto a Montesquieu por ejemplo: "Hubiera debido, escribe, dibujar el cuadro de la lucha antigua del plebeyanismo y del patriciado. . . lucha tan a menudo penosa, que es la lucha misma de la humanidad en marcha hacia su emancipación, y que [. . .] es la gran ley de la iniciación universal. Lo que él no hizo, yo trataré de hacerlo, y de demostrar así esa ley de la Providencia sobre las sociedades humanas."[77] Los marcos sociales que Dios impuso a la humanidad para contener sus impulsos y sostenerla en su crecimiento y su marcha hacia adelante se ensanchan a medida que esta marcha progresa; las minorías esotéricas y patricias que mantienen estas coacciones son periódicamente quebrantadas. Ballanche ha tratado de imaginar tales etapas en el pasado mítico: ha visto a Orfeo negándose a reconocer dos naturalezas humanas desiguales y asociándose a una

[73] *Orphée, Oeuvres,* t. VI, p. 78.

[74] *Ibid.,* p. 231. "Vida universal" significa para Ballanche vida no dotada de conciencia, mezclada a la de las cosas; véase también Ballanche, "La Tapisserie-Fée", en *Revue de Paris,* diciembre de 1832, pp. 232-233.

[75] *Orphée,* argumento del libro VIII (1830), en *Oeuvres,* t. V, p. 123.

[76] Véase la Introducción a la edición de 1907 de *La Ville des expiations,* p. VI.

[77] *Prolégomènes, Oeuvres,* t. IV, p. 171.

nueva raza excluida hasta entonces de los banquetes de la ciudad, a la clase inmensa de aquellos para quienes no existe todavía la capacidad del bien y del mal, y que es preciso elevar a la categoría de los hombres.[78] Ha creído ver, en los primeros tiempos de Roma, en las secesiones de la plebe, nuevas etapas de esta elevación. Concebía cada una de ellas como una revolución, es decir como la sustitución, por una fuerza irreversible, de la antigua ley por una ley nueva: "En los tiempos de crisis, nos dice, lo que motiva la crisis es el debilitamiento de la sanción. Las razones del poder dejan de ser evidentes; son discutidas e impugnadas [. . .]. Negarse a erigir el hecho en derecho, es decir, a legalizar el hecho, negarse a comprobar la transformación social no bien se ha operado, es a la vez crear y amnistiar la insurrección."[79] Evidentemente, el hecho no se reviste tan imperiosamente de legitimidad sino porque a cierto nivel de fuerza y de generalidad, manifiesta la voluntad divina. Aquí el fatalismo histórico, o lo que parece tal, es en realidad un providencialismo: diferencia secundaria o capital, según el punto de vista en que nos coloquemos. Para Ballanche, está fuera de duda que el carácter providencial de la necesidad histórica la salva de la sospecha de inhumanidad.

Al realizarse de manera repetida y continuamente ampliada el modo de desarrollo así descrito, y al convertirse el plebeyo de una época en el patricio de la siguiente mientras se eleva una plebe nueva, puede decirse que "el plebeyanismo [. . .] es la humanidad haciéndose a sí misma [. . .], el verdadero tronco de la humanidad",[80] o también "la humanidad misma tomando posesión de la conciencia y de la responsabilidad de sus actos".[81] El patriciado, y todas las formas sociales limitativas que merecen sucesivamente este nombre, no son en suma más que el parapeto de la humanidad; el plebeyanismo es su esencia y su realización: "Sólo el plebeyo puede tener las simpatías generales de la humanidad; [. . .] el plebeyo es el hombre mismo."[82] Todo lo que constituye, en el orden espiritual, la excelencia humana, es de índole plebeya: "La humanidad, la poesía, la filosofía, las artes, así como la gloria, noble premio del genio, son cosas plebeyas."[83] El género humano se realiza aboliendo progresivamente el patriciado; por esta abolición es como se inicia hasta cierto punto a sí mismo; al término de este proceso, ya no necesita siquiera, para llevar a cabo los designios providenciales, de guías

[78] *Orphée*, *Oeuvres*, t. V, pp. 104-105, 152, 157.

[79] *Prolégomènes, Oeuvres*, t. IV, pp. 282-283.

[80] *Prolégomènes*, ed. original de 1827, p. 114; pasaje reproducido con adiciones en las *Oeuvres*, t. IV, p. 152.

[81] Prefacio de *Orphée*, pp. 44-45 de la edición original (1829), recogido en las *Oeuvres* como "Première addition aux Prolégomènes", t. V, p. 59.

[82] *Ibid.*, p. 25 (= *Oeuvres*, t. V, pp. 31-32); fórmula análoga en *Orphée*, *Oeuvres*, t. VI, p. 210.

[83] *Orphée, Oeuvres*, t. V, p. 233.

privilegiados de Dios: "Terminada esta clase de misiones, resulta de ello la necesidad de hacer entrar a los pueblos en la participación del poder"; e incluso hoy, "la participación del pueblo en el poder no basta todavía [...]; es preciso que el poder proceda del pueblo mismo"; la sociedad permanece bajo el dominio de la Providencia, pero "a ella le corresponde, un día, producir el poder que debe regirla".[84] Los pueblos no tienen ya necesidad de maestros: ya pasó el tiempo de los hombres "intuitivos" que se adelantan y enseñan a la masa contemporánea; hoy basta con que unos "asimilativos" encarnen en el pensamiento de todos y lo realicen;[85] recíprocamente, ninguna autoridad tiene ya fuerza si el hombre no se asimila a sus mandatos, encontrándolos finalmente en sí mismo.[86] He aquí, pues, en este refutador de Rousseau, una especie de soberanía del pueblo restablecida por el rodeo de la iniciación providencial.

Cuando Ballanche menciona tales resultados, y el progreso que ha conducido a ellos, piensa, más que en cualquier otra cosa, en la crisis de la sociedad francesa contemporánea, cuya creciente metamorfosis plebeyanista quiere fundar cristianamente. Las grandes palingenesias pasadas, al menos las que evoca con alguna claridad, a saber el ministerio de Orfeo y sobre todo las secesiones romanas, aparecen como proyecciones en el pasado del drama francés; la ley de prueba y de iniciación en que las inserta fue concebida para vincular la Revolución francesa, "época tan intensamente palingenésica",[87] a un pensamiento divino. Los personajes del pasado hablan desde el fondo de su leyenda para iluminar el presente. Así, la Sibila, condenada por el ministerio plebeyanista de Orfeo, le dirige sus últimas palabras, y este adiós del siglo acabado al siglo que comienza es como un eco de los lamentos de la Francia abolida: "Escucha, poeta divino, escucha las pocas palabras que me es dado pronunciar todavía, y que son las últimas; puedes escucharlas sin temor, ya que ahora mis palabras carecen de fuerza. Escucha, pues; he visto perecer un mundo, y ese espectáculo no puede salir de mi pensamiento [...]. Ya sé que nuevos destinos comienzan, y no puedo leer en ellos [...]. El porvenir es tuyo; en cuanto a mí, mi reino ha terminado [...]. Adiós; conserva el recuerdo de la Sibila del antiguo mundo, que no fue en absoluto un ser maléfico."[88] Orfeo, por el contrario, y hasta el momento mismo de su muerte, que es una transfiguración, canta la esperanza: "Yo no predigo yo veo... Todos los pueblos no son más que un pueblo. ¡Oh, cuán

[84] *Prolégomènes, Oeuvres,* t. IV, pp. 227-228.

[85] *Orphée,* Epílogo, en *Oeuvres,* t. VI, p. 276.

[86] *Prolégomènes, Oeuvres,* t. IV, p. 334.

[87] *Première addition..., Oeuvres,* t. V, p. 66 (este pasaje aparece por primera vez en 1830).

[88] *Orphée, Oeuvres,* t. V, p. 200.

bellos son los pies del enviado celestial imprimiéndose sobre el polvo vil de nuestro mundo desdichado! [. . .] ¡Hombres de todas clases, formad una sola para apresuraros tras los pasos de aquel que es la salvación de todos!"[89] Al pie de la letra, es a Jesús a quien se anuncia aquí, como mensajero de comunión universal, y en un estilo que mezcla significativamente el Evangelio y la predicación humanitaria del siglo XIX.

Agreguemos que, en esta predicación, es menos el presente lo que se opone al pasado que el futuro. La crisis abierta en 1789 no estaba cerrada por el tiempo en que Ballanche escribía. Parecía a los contemporáneos que los cambios acaecidos dejaban la sociedad en suspenso y en espera, y que otros los completarían. Lo que Ballanche evoca, no es una sociedad nueva establecida sobre las ruinas de la antigua, es una metamorfosis comenzada de la que debe esperarse más: "Una nueva era comienza. Un siglo nuevo surge. Todos los espíritus están atentos. Una inmensa sensación de inquietud agita a los pueblos. No resuena en la lira tradición alguna. La poesía está en busca de inspiraciones. Interroga a la vez los recuerdos y los presentimientos. Todos los pensamientos son confusos; todas las creencias están desquiciadas; el mundo se tambalea, y sin embargo, el reinado de las maravillas no ha pasado aún."[90] Ballanche había creído al principio que la Restauración llevaba en sí esas maravillas. Poco a poco se fue desengañando. A raíz de Julio, comprobó que la Restauración había desconocido cuál era su misión, "tratando de hacer retroceder la iniciación en lugar de dirigirla".[91] La revolución de 1830 le parecía legítima, como continuación del desarrollo interrumpido por la resistencia de los Borbones. La comenta con estas palabras: "Se ha cumplido un gran hecho social; hemos envejecido todo un ciclo palingenésico."[92] A pesar de todo, como buen monárquico, estaba un poco asustado de la amplitud del ciclo, y se preguntaba si no se habrían recorrido dos de un golpe,[93] tomando esto como pretexto para mantener sus

[89] *Ibid., Oeuvres,* t. VI, pp. 213-214.

[90] Ballanche, "Formule générale de l'histoire de tous les peuples appliquée a l'histoire du peuple romain", en *Revue de Paris,* mayo de 1829, p. 147; cf. *Prolégomènes, Oeuvres,* t. IV, p. 24.

[91] Post-scriptum de *Orphée,* con fecha del 31 de diciembre de 1830, en *Oeuvres,* t. VI, p. 356. Antes de Julio, el recurso a Polignac para jefe del ministerio, en agosto de 1829, lo llenó de gran amargura; véase el 9º y último *Fragment,* con fecha del 31 de marzo de 1830 *(Oeuvres,* t. I, pp. 380 ss.).

[92] Post-scriptum, ya citado, de *Orphée,* p. 356.

[93] Véase la *Vision d'Hébal,* ed. Busst, p. 224: "Hébal no se engaña. Dos grados de iniciación fueron franqueados a la vez." La misma idea en una carta de Ballanche al *Messager des chambres,* reproducida en *Le Correspondant* del 2 de agosto de 1831. Auguste Barbier (*Souvenirs personnels* [Recuerdos personales], París, 1883, p. 220) refiere una frase análoga que le habría dicho Ballanche. Sainte-Beuve, en una nota añadida a su artículo de 1834 sobre Ballanche (véase *Portraits contem-*

distancias respecto del nuevo régimen. Excepto lo cual, permanecía convencido de que el presente se hallaba en trabajo de renovación. Su propia obra no habría tenido sentido alguno a sus ojos de no haber sido, a la vez que una explicación del pasado, un comentario de la palingenésia moderna.

En la Iglesia y más allá de ella

De todo lo que precede resulta que la obra de Ballanche puede ser considerada a la vez desde dos ángulos. De una parte, como cuerpo de doctrina moderno, orientado hacia el presente y el futuro, ha podido verse que iba bastante lejos en la adopción de los temas políticos y sociales de la izquierda contemporánea; gracias a lo cual la posteridad de Ballanche pudo fraternizar ampliamente, hacia 1848, con esa izquierda, de la cual la separaba su fidelidad católica. De otra parte, esta fidelidad, como ha podido verse también, no dejaba de presentar problemas, y la cuestión está en saber hasta qué punto y de qué modo una doctrina como la de Ballanche podía realmente insertarse en la tradición católica. La cuestión es tanto más importante, cuanto que el neo-catolicismo, cuyo objeto es influir en la acción de la Iglesia, deja de tener sentido si se separa de ella. En una nota añadida en marzo de 1830 a los *Adieux à Rome* que había escrito al término de su viaje de 1813, Ballanche señala la trivialidad de sus opiniones antiguas sobre la Iglesia: "Así, escribe, la vieja Roma no me reveló entonces en modo alguno sus misterios."[94] Queda por ver si estos misterios de palingenesia son realmente los de la vieja Roma, o si pertenecen al pensamiento del hierofante moderno.

Ballanche no se cansa de afirmar el carácter definitivo de la enseñanza evangélica y de la religión de Cristo, que valen para la humanidad entera y para la eternidad: "El cristianismo lo ha dicho todo", "el cristianismo es la última iniciación del género humano".[95] Es cierto que algo nuevo se ha producido en nuestra época, algo análogo al propio cristianismo: "El momento palingenésico en que nos encontramos ahora se asemeja, en muchos aspectos, a los primeros siglos de nuestra era."[96] Pero no hay que pensar en una revelación nueva, que deba sustituir a la de Jesús. Únicamente las antiguas creencias sociales sufrirán la ley del tiempo: "He dicho a propósito creencias sociales; porque, en cuanto a las creencias religiosas, tengo confianza en

porains, t. II, p. 32, nota), cita esta frase como procedente de sí mismo, y dirigida a Ballanche en broma.

94 Ballanche, *Adieux à Rome, Oeuvres*, p. 37.

95 *Prolégomènes, Oeuvres*, t. IV, p. 229; "Palingénésie sociale, Épilogue", en *La France littéraire* de febrero de 1832, p. 237.

96 *Prolégomènes, Oeuvres*, t. IV, p. 52.

ello, éstas sólo pueden ser fortalecidas."[97] Será posible, pero es preciso entonces admitir que la antigua organización social, entre Jesús y el siglo XIX, no era cristiana; socialmente, nuestro siglo es el portador del cristianismo, porque ha sido el primero a quien le fue dado asimilar en este aspecto la enseñanza del Evangelio: "Ha necesitado dieciocho siglos el cristianismo para completar el desarrollo de sus consecuencias."[98] Eso implica que el sentido del mensaje evangélico ha sido desconocido hasta entonces; desconocido del mundo feudal, huelga decirlo, pero, hoy todavía, de los apologistas católicos del pasado social. La esencia del cristianismo es la abolición de la desigualdad entre los hombres: "La ley de las castas fue abolida por Jesucristo."[99] Esto es lo que ningún cristiano puede negar en el plano religioso, pero solamente hoy comprendemos que tal abolición debe extenderse al orden social. Los que todavía se oponen a ello, los "apóstoles del pasado", se sitúan a la zaga del cristianismo: "Quieren prolongar la tutela de la que el cristianismo fue la emancipación."[100] Ignoran el verdadero carácter de la religión que invocan, y que esa religión es "la religión eminentemente plebeya", "la iniciación hecha general y popular".[101]

Así, el neo-catolicismo trata de salvar su ortodoxia por una distinción de lo religioso y de lo social, y mediante la idea de una toma de conciencia progresiva, en el curso de la historia, del campo de aplicación de la verdad eterna: "Yo admito bien algo progresivo en el cristianismo, pero tan sólo en el sentido de que a medida que la facultad humana se va haciendo más apta para comprender, penetra más en la comprensión del dogma; y que el dogma, desde el origen, contiene todo lo que entra sucesivamente en la inteligencia humana."[102] Contiene en particular la doctrina palingenésica que Ballanche dio a luz, y "esta ley única de la iniciación por la Providencia [. . .] que únicamente el cristianismo podía revelar".[103] Pero, enteramente tributaria, en principio, del dogma cristiano, la palingenesia le atribuye, sin embargo, un desarrollo",[104] así como lo hace preceder, a través de toda la tradición pagana, de un presentimiento. Y por más que Ballanche presente la evolución del cristianismo después de Cristo como la actualización de un contenido cabal desde el principio, se entrevé más de una vez una innovación. La pala-

[97] *Ibid.*, p. 271.
[98] *Ibid.*, p. 338.
[99] *Ibid.*, p. 65.
[100] *Ibid.*, p. 337; véase también pp. 299-300; Joseph de Maistre, tipo del patricio anterior al cristianismo.
[101] *Ibid.*, pp. 156 y 115.
[102] Carta inédita a Madame Récamier, citada por Busst, pp. 71-72 de su edición de la *Vision d'Hébal.*
[103] *Prolégomènes, Oeuvres,* t. IV, p. 172.
[104] Véase, por ejemplo, *Prolégomènes, Oeuvres,* t. IV, p. 347.

bra "desarrollo" es ambigua a más no poder: esconde la disidencia bajo la fidelidad; para salvar la inmutabilidad del dogma, lo sitúa en una región ajena a nuestra experiencia terrena. La sociedad religiosa, que se mueve en una zona infinita, sin más límites que la eternidad, "no ha tenido progreso alguno que hacer, ya que lo inmutable no puede ser progresivo"; pero este inmutable no podía ser formulado como tal por el hombre, sujeto al espacio y al tiempo; para el ser humano, "los velos se levantan, los sellos se rompen, porque lo inmutable, al intervenir en el tiempo, está obligado a expresarse por los órganos móviles del tiempo, y experimenta así una encarnación sucesiva; la verdad eterna, por su eterna condescendencia, emplea expresiones progresivas como el ser progresivo a quien las dirige".[105] Así, por la benevolencia de Dios, la revelación del dogma, o —lo que viene a ser lo mismo— de su verdadero sentido, se mide por el progreso humano. Con excepción del lenguaje, que trata aquí de no contradecir el dogmatismo católico, no se ve bien en qué se distingue tal concepción de la de Benjamin Constant. Ballanche no ignora que podría denunciarse, en su doctrina de la iniciación gradual, la herejía de "una revelación sucesiva para el género humano". "Este pensamiento, que no es mío, responde, se presenta a menudo por sí mismo en las Sagradas Escrituras."[106] Dicho de otro modo, no cree lo que se le reprocha, pero tendría el derecho a creerlo sin que se le pudiera reprochar.

Su heterodoxia se agrava por el hecho de las repercusiones, en el plano escatológico, de su doctrina de la prueba. Ésta conduce, de progreso en progreso, a la anulación definitiva del mal. No es casual que uno de los temas de predilección de la doctrina palingenésica sea una reforma del régimen penal. *La Ville des expiations,* que debía coronar toda la obra de Ballanche, es en gran parte un alegato contra la pena de muerte y en favor de la regeneración del criminal. La ciudad está concebida como un lugar de refugio y de penitencia para la enmienda de los culpables a la vez que para el consuelo de los afligidos:[107] conjunción significativa, que, al asimilar el crimen al infortunio, le promete un remedio y una curación. "La antigua solidaridad debe trasformarse en la caridad":[108] tal es una de las fórmulas preferidas de Ballanche, que entiende por solidaridad la interdependencia fatal del criminal y de la sociedad, la cual afectada solidariamente por el crimen de uno de sus miembros, debe castigarlo para absolverse a sí misma. La caridad es, por el contrario, la ley de amor aplicada al culpable para emanciparlo del mal. Ballanche dice en varios lugares que esta sustitución de la solidaridad por la

[105] *Ibid.,* pp. 362-363; véase también p. 236.
[106] *Ibid.,* p. 46.
[107] Véase *La Ville des expiations,* ed. de 1907, p. 51.
[108] *Prolégomènes, Oeuvres,* t. IV, p. 19 (pasaje añadido en 1830 para la reedición de los *Prolégomènes* en las *Oeuvres* in-8º).

caridad es precisamente la función de la ciudad mística.[109] Mística, porque el problema social del mal y de la pena no lo distingue Ballanche del problema histórico-teológico de la falta y de la expiación. Es justo tomar como base de nuestras leyes represivas la "utilidad del prevaricador" (es decir, el bien del delincuente),[110] porque Dios, al castigar, no tuvo en consideración nada más que el bien de Adán y de su descendencia: "Esta santa Ciudad de las Expiaciones, se nos dice, es una imagen, un emblema de la sociedad del género humano caído y regenerado."[111] Contiene en síntesis, de un extremo al otro, el camino recorrido por la especie, ya que acoge y trata moralmente al criminal según el rigor de las formas sociales antiguas que reproduce en el seno mismo de instituciones progresivas,[112] asegurando a la vez su rehabilitación final. Así, la fórmula que rige la evolución del derecho penal hace eco a la que reproduce las etapas del gobierno divino: "El destino se ha convertido en la Providencia, del mismo modo que la solidaridad se ha convertido en la caridad."[113]

La regeneración del criminal en la ciudad tiene como paralelo necesario, en el plano sobrenatural, la desaparición final del mal, este fin de Satanás que obsesiona a toda la época romántica, y que ignora la teología ortodoxa del Juicio Final. Los conceptos tomados por Ballanche de la teosofía, que son la forma más aparente de su heterodoxia, se explican en función de una escatología humanitaria, en la que el hombre se ve provisto de una dimensión sobrenatural, y totalmente disculpado. Creado, se nos dice, para reparar la falta de los ángeles rebeldes, colaboró, antes de caer él mismo, en la obra final de la creación; ayudará, pues, a regenerarla regenerando su propia naturaleza; espiritualizará la materia, restablecerá el 'magismo' primitivo del universo, y gozará de un poder sobre las cosas cuyos límites no podríamos fijar.[114] A

[109] Así ocurre en *Prolégomènes, Oeuvres,* t. IV, pp. 232-233, 241; estos dos pasajes aparecen también por primera vez en 1830. No parece que Ballanche concibiera antes de esta fecha el tema, o al menos la fórmula "solidaridad-caridad". Esta fórmula aparece igualmente en *La Ville des expiations* (ed. de 1907, pp. 18-20; ed. Rastoul, p. 20), pero no podemos fechar estos pasajes; también en la Dedicatoria de la Teodicea de la historia (versión publicada por Dédéyan, p. 235), la cual seguramente no es anterior a 1830.

[110] *Prolégomènes, Oeuvres,* t. IV, p. 245.

[111] *La Ville des expiations.* ed. Rastoul, p. 64.

[112] *Ibid.,* p. 76; ed. de 1907, pp. 18 ss.

[113] *Oeuvres,* t. III, p. 354; el pasaje aparece por primera vez, situado de manera distinta, en 1830 en la edición in-8º de las *Oeuvres,* t. III, p. 228.

[114] Véase, en cuanto al hombre original, *Prolégomènes, Oeuvres,* t. IV, pp. 124, 206; *Vision d'Hébal,* p. 133; respecto a los poderes del hombre regenerado *Prolégomènes,* p. 126; *Vision d'Hébal,* p. 231; *Orphée, Oeuvres,* t. VI, p. 164; *Orphée,* ed. original, continuación del Prefacio p. 120 (= *Oeuvres,* t. IV, pp. 200-201); igualmente el Prefacio de Ballanche a Du Clésieux, *Dernier chabt,* París, 1841; y

estos sueños de una teología gloriosamente humanista, es posible añadir la doctrina que amplía nuestra carrera más allá de la vida terrena, en una serie de etapas sucesivas que prolongan la prueba y el perfeccionamiento.[115] Estos dogmas inciertos son la aureola de un fuego que arde en el corazón de la obra; el punto vivo de esta herejía es el anuncio de la universal rehabilitación final, implícitamente contenida en la doctrina de las pruebas. El rigor del Juicio, el terror estruendoso del Día de la Cólera pasan a la categoría de mitos desvanecidos. El mal va a acabar en el universo; a fuerza de pruebas consentidas y de purificaciones, "la sustancia inteligente acabará por ser buena", "porque está en la índole de la sustancia intelectual el ser buena".[116] Ballanche ve "el mal, condicional y contingente, como debiendo cesar [. . .]; el bien, necesario y absoluto, como debiendo reinar".[117] Todo resultará en la anulación definitiva de la falta y del castigo, como puede verse al final de la *Vision d'Hébal.* El cielo y la tierra seguirán a este respecto la misma marcha: "El sentimiento religioso que hace flaquear la creencia absoluta en las penas eternas, y el sentimiento social que niega la necesidad de la pena de muerte, son idénticos: el uno es la expresión del otro, del mismo modo que uno de los dogmas fue el emblema del otro."[118]

Vemos cómo, al repensar el dogma cristiano de acuerdo con su época, Ballanche quiéralo o no, penetra, traspasando los límites permitidos, en regiones ignoradas por la fe tradicional. Piensa incluso en un dogma final, hasta entonces desconocido. Después de haber definido la etapa actual como la realización del plebeyanismo, implicada en la ley cristiana, agrega: "Pero yo estoy lejos de creer por esto que tal sea el fin o el término de toda iniciación."[119] O también: "No es en modo alguno una revelación nueva lo que debemos esperar, pero quizá nos esté permitido contar con una última forma de iniciación. El genio audaz de Dante apenas bastaría para hacernos penetrar en la ciudad mística situada en el centro de la Ciudad de las Expiaciones; pero debo manifestar lo que me fue dado entrever en ella."[120] Porque "la ley que gobierna la Ciudad de las Expiaciones [. . .] debe producir el dogma o el mito del fin de las cosas",[121] y "¿hasta qué punto nos será

véase el testimonio de Ch. Jourdain en la *Revue nouvelle,* t. XVI, 1º de agosto de 1847, p. 19.

115 *Prolégomènes, Oeuvres,* t. IV, pp. 29, 121, 131.

116 *Ibid.,* pp. 122, 211.

117 *Oeuvres,* t. III, p. 355.

118 *Prolégomènes, Oeuvres,* t. IV, p. 361; igualmente, *La Ville des expiations,* ed. Rastoul, pp. 102-103, donde se trata de "la modificación del dogma terrible de las penas eternas".

119 *Prolégomènes, Oeuvres,* t. IV, p. 367.

120 *Ibid.,* pp. 257-258.

121 *Oeuvres,* t. III, p. 354 (pasaje que es parte de una adición que data de la edición de las *Oeuvres* de 1830).

dado entrever el dogma y el mito del fin?"[122] La equivalencia que parece establecida aquí entre dogma y mito indica claramente la distancia que Ballanche tiende a tomar respecto de los hábitos de pensamiento católicos. Este dogma no será ya al parecer el de la caída-rehabilitación, del cual nos dice únicamente que debe "hacernos terminar nuestra evolución palingenésica en este mundo e introducirnos en el mundo futuro".[123] Y ese mundo futuro, regido quizá por otro dogma, ¿cuál es? ¿La tierra, una vez regenerada? ¿O un cielo final, donde aprendemos lo que jamás hemos siquiera sospechado?

Las dificultades se hacen más sensibles todavía cuando llega, de manera precisa, al papel actual de la Iglesia, cuestión inevitable, e incluso objeto principal de la doctrina. El visitante de la Ciudad de las Expiaciones recuerda, como última palabra de las instrucciones que acaba de recibir, "la necesidad de que se descorra un nuevo velo ante el espíritu humano"; pero es la Iglesia la única con autoridad para descorrerlo: "por lo tanto, es para ella un deber que se le impone, y que cumplirá cuando llegue el momento".[124] La Iglesia de la época de la Restauración no estaba dispuesta en modo alguno a desempeñar tal papel. Así, Ballanche, por fiel que quisiera ser, no puede dispensarse a veces de mostrarse severo. Imputa los excesos de la Revolución a la resistencia que "la parte dominante de la sociedad" —clero, por lo tanto, no menos que nobleza— opuso a la trasformación social, "remedio providencial que se le ofrecía en vano desde hacía tanto tiempo". ¿Cómo asombrarse de los efectos de tal endurecimiento? "Llega un momento en que a Dios ya no le quedan más que los azotes para salvar sus leyes desdeñadas."[125] En cuanto al presente, la Roma católica se halla amenazada, dado el aislamiento a que la condena su conservadurismo, de una "destrucción completa". Acaso ya "cumplió todos sus destinos"; quizá incluso conviene desear una revolución del pueblo italiano para salvar a Roma, sobre la cual avanza un aire maléfico, y que de lo contrario se convertiría pronto en "el asilo de reptiles inmundos, de aves espantosas".[126] Las relaciones de la Iglesia con los nuevos intérpretes del Evangelio estaban, como se ve, cargadas de tormentas, que Lamennais desencadenaría, pero que ya comenzaban a rugir hasta en el apacible Ballanche.

La obra de Ballanche reúne la fórmula más arcaica de lo divino con las esperanzas terrenas más recientes; trata de conciliar la fidelidad a la Iglesia católica y a sus dogmas con la adhesión al credo del humanitarismo laico.

122 *Prolégomènes, Oeuvres,* t. IV, p. 254 (adición de 1830).
123 *Ibid.,* pp. 254-255.
124 *La Ville des expiations,* ed. Rastoul, pp. 109-110.
125 *Prolégomènes, Oeuvres,* t. IV, p. 293.
126 *Ibid.,* p. 274.

La resistencia de las autoridades católicas, a la sazón solidarias de hecho y de voluntad de las fuerzas de conservación social, no desalentó la fidelidad de Ballanche; una mezcla tenaz de resignación y de esperanza lo mantenía en la comunión católica. Del lado humanitario, la posibilidad de acogida y de simpatía parecía mayor; Ballanche esperaba ver triunfar sus ideas por una conjunción del genio y de un pueblo ideal, naturalmente abierto al cristianismo plebeyanista. Decía, si hemos de creer un testimonio contemporáneo: "He venido a tomar la sociedad por arriba y por abajo; únicamente la parte media se me resiste, pero cederá, porque pertenece al presente, y el presente se muere. Sólo lo alto y lo bajo de la sociedad tienen la clave del porvenir, porque lo alto es el pensamiento de los hombres de genio, y lo bajo es el pueblo, son niños. Por medio de ellos Dios lo ha hecho todo".[127] Se notará el lugar asignado al genio en la cima de la sociedad: es el que ocupaba el clero en la antigua jerarquía de los órdenes del reino. Y la alianza del intelectual, sucesor del sacerdote, con el pueblo se había de convertir, más tarde, en la fórmula clásica del sacerdocio laico. Ballanche creyó por un momento que el pueblo real podía ser ganado para la palingenesia; una reunión con unos obreros que le admiraban le hizo concebir esta fugitiva esperanza.[128] Su doctrina era más bien a propósito para propagarse, fuera de la Iglesia oficial y del pueblo, en un público sobre todo intelectual. Ese fue, como ya tendremos ocasión de comprobarlo, el terreno de difusión natural del neo-catolicismo.

[127] Palabras de Ballanche referidas por Théophile de Ferrière en una carta a Madame d'Agoult (hacia 1833), citada en Jacques Vier, *Marie d'Agoult, son mari, ses amis* [M. d'A., su marido y sus amigos], París, 1950, p. 50.

[128] Véanse sus cartas del 27 de agosto y del 1º de septiembre de 1832 a Madame Récamier, reproducidas en L. Séché, *Le Cénacle de la "Muse française"*, París, 1909, pp. 263 y 265. Fue Nodier quien lo puso en contacto con unos obreros del barrio del Arsenal.

III. CHATEAUBRIAND

El *Génie du christianisme* había suministrado al neo-catolicismo uno de sus temas principales, al comunicar a la fe y al culto los colores de la sensibilidad moderna. Las obras que siguieron, principalmente *Les Martyrs*, desarrollaron e ilustraron las sugestiones del *Génie*. El público católico respondió muy favorablemente a estas novedades, en una época en que el espíritu de restauración trataba de abrirse todos los caminos posibles. Sin embargo, estas obras no establecían vínculo alguno entre la fe cristiana y la política del siglo XIX; sólo rehabilitaban, en la esfera de la sociedad y de la civilización, la acción pasada del cristianismo; no ofrecían perspectivas nuevas más que a la literatura y a las artes. Su autor, al dedicarse después de 1814 a una carrera política activa, no se preocupó de poner bajo la dependencia de la fe cristiana ni su monarquismo, ni la evolución de este monarquismo hacia la aceptación de la sociedad moderna. La reunión, propiamente neo-católica, de la política y la religión, no se produjo en él hasta los últimos años de la Restauración. Por supuesto, no ignoraba totalmente dicha idea en el periodo precedente, ya que se lee en el *Génie* que "el genio evangélico es eminentemente favorable a la libertad".[1] Pero la idea se encuentra aquí en estado embrionario, y no desempeña papel visible alguno en los escritos que acompañaron a continuación la carrera política de Chateaubriand.

Definición de un neo-monarquismo

El monarquismo de Chateaubriand, desde sus comienzos, fue de una especie peculiar. Desde la primera vuelta de los Borbones, trató de integrar en él las dos nociones modernas de devenir histórico y de libertad confundidas en una visión concreta de las cosas. Hoy no era ya ayer, y hoy exigía compartir la autoridad con el público. En 1814, al responder a las objeciones absolutistas contra la Carta, negaba que los excesos revolucionarios hubieran desacreditado la libertad: "Lo que es bueno sigue siendo bueno, escribía, independientemente del uso que los hombres hayan podido hacer de ello."[2] Y, por lo de-

[1] *Génie du christianisme*, IV parte, libro VI, cap. XI, 6º párrafo antes del final.

[2] Chateaubriand, *Réflexions politiques* (1814), cap. XVI, en *Oeuvres complètes*, ed. Ladvocat, 28 vols., París, 1826-1831, t. XXIV, p. 181; salvo indicación contraria, es siempre esta edición de las *Oeuvres* la que cito.

más, restablecer el orden antiguo, por admirable que pudiera haber sido en sí mismo, era algo en lo que no podía pensarse; el tiempo lo había vuelto caduco sin retorno posible: "Es preciso en la vida partir del punto a que se ha llegado. Un hecho es un hecho. Ya fuera excelente o malo el gobierno destruido, destruido está; ya se haya avanzado o se haya retrocedido, lo cierto es que los hombres no están en el lugar en que se encontraban hace cien años, y mucho menos todavía en el que estaban hace tres siglos."[3]

Hay que tener en cuenta que tales ideas, en la atmósfera de 1814, no estaban necesariamente inspiradas por una adhesión efectiva al presente. Chateaubriand, vinculado en los años siguientes a la oposición ultra* contra el ministerio Decazes, demasiado liberal, no invocaba los derechos de la prensa y de las cámaras sino en favor de la contrarrevolución. Después de 1820 y bajo Villèle, vuelto ya gubernamental, puso sordina a la expresión de su modernismo político. No es este el lugar apropiado para examinar el alcance de tales variaciones, ni lo que las mismas deben a la circunstancias, y si Chateaubriand puede sostener con razón, como lo hizo después, no haber variado jamás su línea política.[4] Es probable que, monárquico de vocación, no compartiera en ninguna época las ilusiones de sus amigos políticos en cuanto a la posibilidad de restablecer el orden antiguo. En todo caso, tras su destitución en 1824 de su cargo ministerial, y habiendo roto con los gobernantes de la monarquía restaurada, pudo desarrollar con toda libertad esta versión heterodoxa del monarquismo que llevaba en sí desde hacía largo tiempo. Le indignó que quisieran contrariar el "movimiento de la sociedad y del siglo";[5] y felicitó a la Restauración por haber "solucionado el problema de la revolución" operando la "fusión de los principios", y por haber sido el momento "en que todo cuanto subsistía del pasado como posible se unió a cuanto existía como posible en el presente".[6] Es difícil atribuirle, en 1824, el honor de esta filosofía de la Restauración: Ballanche, a quien él conocía bien, la había expuesto varios años antes. Su originalidad está en la vehemencia creciente de año en año con que arremete, en el más puro estilo liberal, contra los sectarios del pasado, contra "esos supervivientes de otra época", esa "facción del pasado que nos atormenta", "esos hombres que sobrenadan en el

[3] *Ibid.*, cap. XIX, pp. 206-207.

* Véase p. 73.

[4] Prefacio del tomo XXVI (1827) de la edición Ladvocat de las *Oeuvres*, pp. II-III; fórmulas análogas se repiten diez años después en los *Mémoires d'outre-tombe* [Memorias de ultratumba], IIIa. parte, segunda época, libro VI, cap. VII (ed. Levaillant, llamada del Centenario, t. III, p. 269).

[5] *De la censure que l'on vient d'établir* [Sobre la censura que se acaba de establecer] (1824), *Oeuvres*, t. XXVII, p. 36.

[6] *Le roi est mort: Vive le roi!* [El rey ha muerto: ¡Viva el rey!] (1824), *Oeuvres*, t. III, p. 295.

abismo del tiempo", "esos extranjeros en el nuevo siglo, esos viajeros que no han mirado nada".[7]

Por la misma época, y para demostrar la posibilidad actual de la libertad, Chateaubriand se dedicó a establecer la distinción entre la de los modernos y la de los antiguos, como lo había hecho mucho antes que él, según hemos visto, Benjamin Constant, de quien sigue puntualmente el rastro: "Hay dos especies de libertad: una que corresponde a la juventud de los pueblos, otra que puede ser el fruto de su vejez; la primera es una virtud de inocencia, una especie de instinto de tipo religioso, la segunda es una virtud de filosofía, un conocimiento sabio que resulta del orden intelectual; aquélla se confunde en el corazón con el amor exclusivo de la patria: hábitos sencillos le sirven de compañía; en cuanto a ésta, se asocia en el espíritu a la benevolencia hacia todos los hombres: goza de las artes de la civilización; a la primera se llega por las costumbres, a la segunda por las luces."[8] Benjamin Constant definió así la libertad de los modernos para separarla de las formas totalitarias propias del civismo antiguo y de su imitación jacobina; Chateaubriand, al repetir la misma distinción, trata de convencer a los monárquicos de que la libertad no es necesariamente, en el siglo XIX, una quimera de colegio; de que el absolutismo no es, como ellos creen, la única forma viable para un gran Estado moderno, y de que la monarquía se condena a muerte al negarse a liberalizarse. Repitió hasta la saciedad, a partir de 1825, la misma comparación de los dos tipos de libertad, en el Prefacio de 1826 de la reedición del *Essai sur les révolutions*, en *Voyage en Amérique* que se publicó el año siguiente, y en *Analyse de l'histoire de France* que colocó en 1831 a continuación de sus *Études historiques*.[9]

[7] *Opinion sur le projet de loi relatif à la police de la presee* [Opinión sobre el proyecto de ley relativo al control de la prensa] (1827), *Oeuvres*, t. XXVII, pp. 132, 133, 221, 227. Véase también la *Lettre à M. le rédacteur du Journal des débats*, del 4 de enero de 1827, sobre el mismo proyecto de ley, en *Oeuvres*, t. XXVII, p. 68; la misma virulencia se percibe en el Préface générale de las *Oeuvres* (p. VII del tomo I, París, 1830, de la edición Lefèvre-Ladvocat de las *Oeuvres);* este Prefacio, citado con frecuencia, se anuncia en el índice del tomo I, París, 1826, de la edición Ladvocat de las *Oeuvres*, pero no figura en ninguno de los ejemplares de este tomo que he podido consultar.

[8] Artículo del 24 de octubre de 1825, reproducido en las *Oeuvres* (t. XXVI, p. 486).

[9] Véase el nuevo Prefacio del *Essai*, *Oeuvres*, t. I, p. XXXVII, y las notas añadidas en esta reedición, *ibid.*, p. 352, y t. II, pp. 53, 402; *Voyage en Amérique*, ed. Richard Switzer, París, 1964, t. I, p. 91; t. II, p. 412 (estos pasajes son indudablemente anteriores en muy poco a la fecha de publicación del *Voyage*, en los tomos VI y VII de la edición Ladvocat de las *Oeuvres*, a fines de 1827); *Études historiques*, t. IV, p. 454 (los tomos I a IV de los *Études historiques* son los volúmenes IV, V, V bis y V ter de la edición Ladvocat de las *Oeuvres);* el pasaje en cuestion se repite en el resumen del conjunto de la obra, que cierra el Prefacio al

No se encuentra en todo esto nada que interese a la religión; son reflexiones puramente políticas sobre las posibilidades y los medios de pervivencia de la monarquía amenazada. La caída de los Borbones, al reavivar la fidelidad legitimista de Chateaubriand, no lo reconvirtió en modo alguno al pasado absolutista; por el contrario, el desastre de la antigua dinastía le permitió una mayor franqueza. En el discurso mismo que, inmediatamente después de las jornadas de Julio pronunció en la Cámara de los Pares, negando que el trono estuviera vacante y rechazando el recurso a Luis Felipe, decía: "No creo en el derecho divino de la realeza, y creo en la fuerza de las revoluciones y de los hechos [. . .]. Propongo al duque de Bordeaux* sencillamente como una necesidad de mejor ley que esa sobre la que se argumenta [. . .]. No existe soberanía absoluta en parte alguna; la libertad no deriva del derecho político [. . .]; procede del derecho natural."[10] Este legitimismo pragmático, injertado en un liberalismo de fondo y de principio, fue la última posición política de Chateaubriand. Pero el carácter sagrado del que la monarquía se había despojado a sus ojos bajo la acción de un principio moderno tendió a transportarse sobre este principio; la libertad no fue ya únicamente hija del derecho natural, sino también de la religión.

Un nuevo "genio del cristianismo"

Al afirmar, al final del *Génie du christianisme*, la alianza entre la religión cristiana y la libertad, Chateaubriand había pensado sobre todo en la desaparición de la esclavitud, consecuencia supuesta de la creencia cristiana en la igualdad de las almas. Veinticinco o treinta años después hubiera deseado hacer de esta alianza, aplicada al mundo moderno, el centro de una apologética en la que ya no consideraba el *Génie* sino como una primera forma superada: "Si el *Génie du christianisme* estuviera todavía por hacer, escribe, lo compondría de una manera totalmente distinta: en lugar de recordar los beneficios y las instituciones de nuestra religión en el pasado, haría ver cómo el cristianismo es el pensamiento del futuro y de la libertad humana."[11] Fue sin

principio del tomo I, p. CXLIX; este pasaje fue escrito muy probablemente hacia 1830 (para la discusión relativa a la cronología de los *Études*, véase Albert Dollinger, *Les Études historiques de Chateaubriand*, París, 1932, Introducción, especialmente pp. 58, 60 y 198-199, y Marie-Jeanne Durry, *La Vieillesse de Chateaubriand*, París, 1933, t. I, p. 38, t. II, pp. 28 ss.).

* El duque de Bordeaux, nieto de Carlos X, era el heredero directo de la legitimidad borbónica, habiendo abdicado el rey Carlos X y su hijo mayor; Luis Felipe era de la rama colateral; y apoyado por la burguesía, acudía irregularmente al trono.

10 Discurso del 7 de agosto de 1830, reproducido en las *Mémoires d'outre-tombe* (ed. citada, t. III, p. 664).

11 *Mémoires d'outre-tombe*, ed. del Centenario, t. II, p. 51.

duda hacia 1825 cuando ese mismo hombre que en otro tiempo acometiera la tarea de rehabilitar la religión contra el menosprecio de la razón filosófica concibió la idea de hacerla triunfar de la historia colocándola en el corazón de la política moderna. Esto no se puede llevar a cabo sino con la conformidad de la Iglesia, a la cual hace inmediatamente un llamamiento: "El Evangelio es la Carta* (¡Carta divina!) que ha emancipado al género humano: los encargados de anunciarlo a la tierra no pueden pronunciar el anatema contra las libertades públicas."[12] Había llegado, pues, antes que Lamennais, y por un camino más breve y más franco, a la idea de un catolicismo liberal. Acogió evidentemente de manera favorable el movimiento lamennesiano de la víspera de 1830 y de después de esta fecha, en el que veía, de acuerdo con sus propios deseos, "la alianza de la religión y de la libertad".[13] Más todavía, las creía idénticas la una a la otra: "La libertad es cristiana."[14] Pero no se preocupó mucho por desarrollar o demostrar esta proposición, evidente a sus ojos.

Es notable que, en la versión del neo-catolicismo que vemos esbozarse en él, la libertad ocupa el primer lugar. A este respecto la diferencia con Ballanche es sensible: Chateaubriand, menos religioso en el fondo, menos preocupado por una presencia y una tutela sobrenaturales, no se inquieta por saber si la libertad contradice a la providencia, ni cómo ésta puede conciliarse con aquélla. Habla como político, y quiere poner en armonía con la fe el pensamiento que agita a los pueblos: le basta con una relación instintiva. Su reflexión recae más sobre otro aspecto: el del devenir histórico y del trastorno moderno de los valores, donde podría parecer que fracasaba la inmutabilidad de la Iglesia. Preciso es que la Iglesia se adapte al presente; en esto no hay duda alguna: "Quienquiera que hoy pretenda defender la religión católica separándola de la sociedad tal como el tiempo la ha modificado, conducirá los pueblos al protestantismo."[15] Se trata únicamente de conciliar esta adaptación de la Iglesia a la ley del tiempo con la perennidad del dogma. Chateaubriand intentó, él también, por lo tanto, una teología del progreso. Siguiendo a Ballanche, hizo entrar la promesa en la historia; supuso que la palabra de Dios no se descubre sino poco a poco a la inteligencia de los fieles, y

* Véase p. 78.

[12] Artículo del 29 de julio de 1825, reproducido en las *Oeuvres,* t. XXVI, p. 389; véase también *Opinion sur le projet. . .*, *Oeuvres,* t. XXVII, pp. 207-208.

[13] Lettre à MM. les Redacteurs de la Revue européenne", en *Revue européenne,* diciembre de 1831 (t. II, p. 2).

[14] Nota de 1829, en el Manuscrito publicado por Mlle. Daremberg, *Bulletin de la Societé Chateaubriand,* núm. 6, 1937, p. 101. La fórmula se repite en los *Études historiques,* t. I, Prefacio, p. CXVII.

[15] *Marche et effets de la censure* [Marcha y efectos de la censura] (julio de 1827), *Oeuvres,* t. XXVII, p. 249.

de la Iglesia misma: buen medio de conceder una investidura eterna y unas luces sujetas a la marcha del tiempo. Esta nueva versión del cristianismo hace en sentido inverso el camino de la utopía laica contemporánea. Saint-Simon trataba de formular una ley suprema de las cosas que santificaba su doctrina progresiva; el neo-catolicismo, que tiene esta ley en su Dios, bajo el nombre de providencia, le incorpora el progreso. Lo que se desarrolla ante nuestros ojos está suscrito desde arriba, según los tiempos: "Desde David hasta nuestra época, los reyes han sido llamados; las naciones parecen serlo a su vez."[16] Como la religión manifiesta mejor su eternidad es abarcando las fases sucesivas del proyecto divino: "El cristianismo, que comenzó por renovar la faz del mundo, ha visto después transformarse las sociedades a las que diera vida. En el momento mismo en que hablo, el género humano ha llegado a una de las épocas características de su existencia; la religión cristiana está todavía ahí para hacerse cargo de él, ya que conserva en su seno todo cuanto conviene a los espíritus ilustrados y a los corazones generosos, todo cuanto es necesario al mundo, que ella salvó de la corrupción del paganismo y de la destrucción de la barbarie [. . .]. La religión cristiana crece con la civilización y marcha con el tiempo; una de las características de la perpetuidad que le ha sido prometida, es la de ser siempre del siglo que ella ve pasar, sin pasar ella misma. La moral evangélica, razón divina, apoya la razón humana en sus progresos hacia un fin que no ha alcanzado todavía. Tras haber atravesado las épocas de tinieblas y de fuerza, el cristianismo, entre los pueblos modernos, llega a ser el perfeccionamiento de la sociedad."[17] Chateaubriand, embajador de Francia en Roma, dirigía estas palabras al cónclave, reunido en 1829 para elegir un papa; asombrará su atrevimiento, pero era precisamente a la jerarquía romana a la que había que convencer. La cosa no era fácil, a juzgar por la respuesta del cardenal Castiglioni, a quien el cónclave había de elegir papa, y que exaltó una "politica procedente de las Sagradas Escrituras y de la venerable tradición, única escuela de un buen gobierno".[18]

Pero, en buena lógica católica, para justificar el progreso hay que remontarse al principio mismo del dogma. No se sabe en qué fecha escribió Chateaubriand las líneas con que comienza el quinto libro de *Les Natchez*, publicado en 1826; representan los efectos de la redención a una luz extrañamente histórica y terrena: "El Eterno reveló a su hijo bien amado sus designios so-

[16] "Avenir du monde", en *Revue des Deux Mondes*, 15 de abril de 1834 (reproducido en *Mémoires d'outre-tombe*, ed. del Centenario, t. IV, p. 781). Este artículo era, como es sabido, un primer esbozo para servir a la Conclusión de las *Mémoires*, donde se utilizó en parte (véase *ibid.*, t. IV, p. 583).

[17] Discurso reproducido en *Mémoires d'outre-tombe*, ed. citada, t. III, Apéndice XIX, p. 750.

[18] Véase Marie-Jeanne Durry, *L'Ambassade romaine de Chateaubriand* [La embajada romana de Ch.], París, 1927, p. 108.

bre América: preparaba para el género humano, en esa parte del mundo, una renovación de la existencia. El hombre, iluminado por luces crecientes y jamás perdidas, debía recobrar aquella sublimidad prístina de la que el pecado original lo había hecho descender; sublimidad de la que el espíritu humano había vuelto a ser capaz, en virtud de la redención de Cristo."[19] Esta teología, surgiendo en un episodio donde, en sustancia, no se trata más que de una intervención celestial en favor de los indios buenos contra los malos, podría muy bien ser uno de los efectos de la modificación a que Chateaubriand sometió su epopeya americana antes de publicarla en 1826. Dijo en otro lugar cosas semejantes hacia la misma época: "El dogma que nos enseña que el hombre caído recobrará sus fines gloriosos presenta un sentido espiritual y un sentido temporal: por el primero aparecerá el alma ante Dios limpia de su mancha original; por el segundo el hombre queda reintegrado en las luces que había perdido al entregarse a sus pasiones, causa de su caída."[20] Un loable esfuerzo de claridad distingue aquí el primero del segundo sentido de la redención: o más bien, el sentido tradicional y el sentido nuevo que se le quiere añadir, y al que se llama demasiado modestamente "temporal", puesto que consiste en realidad en hacer participar al espíritu en las conquistas terrenas del hombre, continuamente "enriquecido con todo lo que sus predecesores le han trasmitido, coronado de todas las luces, adornado de todos los presentes de los tiempos; gigante que crece siempre, siempre, siempre, y cuya frente, subiendo a los cielos, no se detendrá sino a la altura del trono del Eterno". No sólo la redención, sino la misma encarnación se interpreta como fórmula de progreso terreno: "Todo acto de filantropía a que nos entreguemos; todo sistema que soñemos en interés de la humanidad, no es más que la idea cristiana vuelta al revés, cambiada de nombre y con demasiada frecuencia desfigurada: ¡es siempre el Verbo que se hace Carne!"[21]

Chateaubriand, teólogo ocasional, se preocupó más de una filosofía concreta de la historia. La intentó varias veces. En la Exposición con que se inician los *Études historiques*, plantea la fórmula siguiente: "Tres verdades forman la base del edificio social: la verdad religiosa, la verdad filosófica y la verdad política. La verdad religiosa es el conocimiento de un Dios único, manifestada por un culto. La verdad filosófica es la triple ciencia de las

[19] *Les Natchez*, ed. G. Chinard, Baltimore-París-Londres, 1932, p. 179. Sabido es que *Les Natchez*, compuesto antes del regreso de Chateaubriand a Francia en 1800, no se publicaron hasta 1826, en los tomos XIX y XX de la edición Ladvocat de las *Oeuvres*, no sin haber sido modificados.

[20] *Études historiques*, t. I, p. 13 (en la "Exposición", texto que se cree compuesto en los últimos años de la Restauración; en él se encuentra, en la página 25, un pasaje tomado textualmente del discurso dirigido al cónclave).

[21] *Ibid.*, Prefacio, p. CLII (fecha probable, 1831); *Mémoires d'outre-tombe*, Conclusión (ed. del Centenario, t. IV, p. 596).

cosas intelectuales, morales y naturales. La verdad política es el orden y la libertad; el orden es la soberanía ejercida por el poder; la libertad es el derecho de los pueblos."[22] Estas "verdades", que son, en cierto modo, las fuerzas motrices de la humanidad, coexisten y se combinan con las circunstancias para producir la historia. Este esquema, a decir verdad poco aclaratorio, da lugar en las páginas que siguen a desarrollos bastante confusos, con los cuales Chateaubriand parece sobre todo querer apoyar la afirmación según la cual "hoy día la verdad filosófica no está ya en guerra con la verdad religiosa y la verdad política".[23] Dicho de otro modo, religión y gobierno deben adaptarse en adelante a la razón de los modernos. Es lo que el espiritualismo laico se esforzaba por establecer desde el comienzo del siglo: por ejemplo, Madame de Staël, Constant, y todo el eclecticismo. Chateaubriand trata de dar una versión cristiana de un pensamiento que, en su origen, no tiene nada de cristiano; y no lo consigue más que presentando una definición nueva del propio cristianismo: "Bossuet encerró los hechos en un círculo como su genio; todo se encuentra aprisionado en un cristianismo inflexible. La existencia de ese cerco terrible, dentro del cual el género humano giraría en una especie de eternidad sin progreso y sin perfección, no es por fortuna más que un error imponente [. . .]. El cristianismo no es en absoluto un círculo inextensible, sino por el contrario, un círculo que se ensancha a medida que la civilización se extiende."[24] Chateaubriand ha recorrido un gran trecho desde la época en que, comentando a Madame Staël, rechazaba el sistema de la perfectibilidad. Ya estamos lejos del *Mercure* de los años 1800 cuando leemos esta rehabilitación de los "sofistas" del siglo precedente: "Si la irreligión se llevaba hasta el ultraje, si adoptaba un carácter sofisticado y estrecho, conducía no obstante a esa liberación de los prejuicios que debía hacer volver al verdadero cristianismo."[25] Se puede medir toda la distancia recorrida por la manera con que se juzga ahora a un antiguo y notable colega: "En la *Théorie du pouvoir civil et religieux*, de M. de Bonald, hay muestras de genio; pero algo que causa dolor es reconocer cuán lejos de nosotros están ya las ideas de tal teoría. ¡Con qué rapidez nos arrastra el tiempo! La obra de M. de Bonald es como esas pirámides, palacios de la muerte, que no sirven al navegante del Nilo más que para medir el camino que lleva recorrido."[26]

Una vez admitida la unión de la religión y la filosofía, no se ve ya bien por qué católicos y protestantes permanecen separados. Chateaubriand pensaba ya en 1829 en una reunificación de las Iglesias cristianas;[27] siempre

[22] *Ibid.*, pp. 1-2.
[23] *Ibid.*, p. 8.
[24] *Ibid.*, p. 13.
[25] *Ibid.*, t. IV, p. 455.
[26] *Ibid.*. t. I, Prefacio, p. LXVII.
[27] Véase en *Mémoires d'outre-tombe* (ed. del Centenario, t. III, pp. 472-473) el

la considera resultado de una mediación filosófica: "Todo tiende a recomponer la unidad católica; con algunas concesiones de una parte y de otra, la conciliación se realizaría pronto [. . .]. Para lanzar un nuevo resplandor, el cristianismo sólo espera un genio superior llegado a su hora y a su lugar. La religión cristiana entra en una era nueva; como las instituciones y las costumbres, sufre la tercera trasformación; deja de ser política; deviene filosófica sin dejar de ser divina; su círculo flexible se extiende con las luces y las libertades, en tanto que la cruz marca para siempre su centro inmóvil."[28] Este pasaje, que figura dos veces en los *Études historiques,* vuelve a encontrarse tal cual, cinco años más tarde, en el *Essai sur la littérature anglaise.*[29] Sin embargo, no se comprende bien lo que Chateaubriand entiende por la tercera trasformación del cristianismo. El esquema trinitario sugerido aquí es, al parecer, una variante del de las "tres verdades", religiosa, filosófica y política, en la combinación de las cuales creía ver la clave de la historia. Siendo la religión la primera de esas tres verdades, vemos que debe ahora romper con una de las otras dos potencias, la política, y aliarse con la otra, en ese caso la filosofía: el cristianismo, puramente religioso en su origen, después vinculado a las instituciones políticas de Europa, y por fin, rompiendo esta relación para desarrollarse de acuerdo con la filosofía, entró en el siglo XIX en su tercera fase. Esta interpretación la confirman los textos en los que Chateaubriand desea que el cristianismo se separe del poder temporal. El papel político de la Iglesia estaba justificado en la Edad Media: "En esa época en que el pueblo desapareció, el pueblo se hizo sacerdote y conservó bajo este disfraz el uso y la soberanía de sus derechos: fue la era política del cristianismo. El cristianismo tuvo que entrar en el Estado y adueñarse del poder temporal, cuando todas las luces se concentraron en el clero."[30] Pero esta rehabilitación del poder temporal de la Iglesia sólo es válida en lo que respecta al pasado: "Cuando las naciones hubieron perdido sus derechos, la religión, que entonces era la única ilustrada y poderosa, se convirtió en su depositaria. Hoy que los pueblos recobran esos derechos, el papado abdicará naturalmente las funciones temporales y resignará la tutela de su gran pupilo

informe, dirigido por Chateaubriand, embajador en Roma, a su ministro, de una conversación con León XII); el despacho está fechado el 12 de enero de 1829; la muerte del papa, ocurrida un mes más tarde, había de dar lugar al cónclave de que se ha tratado más arriba. Véase también *Études historiques,* t. II, pp. 260-261.

28 *Études historiques,* t. IV, pp. 273-274.

29 *Essai sur la littérature anglaise* (1836), IIª parte, al final del capítulo "Reformación" (*Oeuvres,* ed. Garnier, t. XI, p. 568).

30 *Études historiques,* t. I, Prefacio, p. CXVII; este pasaje anuncia las ideas desarrolladas en el tomo IV, pp. 285-286; estos textos (véase Dollinger, *op. cit.*, p. 56) son de poco antes de 1830.

llegado a la mayoría de edad [. . .]. Yo creo que la era política del cristianismo ha terminado, y que su era filosófica comienza."[31]

La cuestión de las relaciones de la religión con el poder temporal era delicada y estaba sujeta a equívocos. Chateaubriand se había atenido durante mucho tiempo, incluso una vez emancipado del monarquismo ultra, a la vieja idea galicana de la colaboración de los dos poderes, que él no juzgaba imposible en un Estado constitucional.[32] Pedía ahora su separación, en virtud de la lógica de su liberalismo, y sin duda también bajo la influencia de la campaña de Lamennais en este sentido: "Mientras la religión católica sea una religión a sueldo, dependiente de la autoridad política y de la forma variable de los gobiernos [. . .], mientras no vuelva al pie y a la libertad [*sic*] de la cruz, languidecerá degenerada."[33]Sin embargo, no quería que la independencia de la Iglesia fuese para ella un medio de reconquistar, por un nuevo camino indirecto, su poderío político sobre las ruinas de la monarquía, como fue sin duda, hacia 1830, la segunda intención no confesada de Lamennais: "Yo no creo que el papado deba ser una especie de poder dictatorial cerniéndose sobre futuras repúblicas."[34] Pero si la religión guarda el secreto de la historia, ¿cómo evitar que la Iglesia participe en los asuntos del género humano? Si se establece un gobierno de Dios —es decir, quiérase o no, una teocracia, en el sentido etimológico de la palabra—, ¿cómo podría dejar de tener a la Iglesia como órgano? Chateaubriand elude la dificultad cuando escribe: "Por encima de las fluctuaciones terrenas hay una ley constante, irresistible, establecida por Dios, solitaria como él; tal ley domina nuestras revoluciones limitadas realizando una revolución inmensa [. . .]. Las sociedades mueren como los individuos. Independiente desde ahora de esas sociedades transitorias y variables, yo no reconozco más que la autoridad misteriosamente soberana que Cristo ligó a los brazos de la cruz junto con la libertad fundamental. Más vale depender del cielo que de los hombres: la religión es el único poder ante el cual es posible inclinarse sin envilecerse."[35] Así la legitimidad suprema, en materia de poder, se confiere a la religión, pero no se

[31] *Ibid.*, p. CXVIII; véase también p. CXI, donde están mezcladas la doctrina de las tres verdades y la de las tres eras del cristianismo; la primera, la puramente religiosa, aparece diversificada en era moral o evangélica, después era de los mártires, y más tarde era metafísica o teológica: dicho de otro modo, Jesús, los mártires y los padres.

[32] Véase la carta del 3 de diciembre de 1825 a Montlosier, reproducida en los *Mémoires d'outre-tombe* (ed. del Centenario, t. III, p. 282).

[33] *Études historiques*, t. II, p. 261.

[34] *Ibid.*, t. I, Prefacio, p. CXVIII.

[35] Son las últimas líneas del *Congrès de Vérone*, París, 1838, t. II, pp. 450-451. Gran parte del texto del *Congrès de Vérone* ha recobrado su lugar en *Mémoires d'outre-tombe*, ed. del Centenario; se encontrará en ellas este pasaje en el t. III, p. 251.

nombra a la Iglesia, por temor a parecer autorizar una injerencia clerical en el Estado. Tal participación entre religión e Iglesia no sería plausible, procediendo de un hombre que pretende mantenerse dentro de la comunión romana, más que en el caso de que la Iglesia la aceptara, y decidiera abandonar a unos intérpretes laicos, iniciadores de un nuevo espíritu cristiano, el cuidado de introducir la palabra de Dios en la vida de los Estados. Desgraciadamente, en su época, para mantenerse católico era preciso resignarse, como Ballanche y él hicieron, a que tal deseo no fuera escuchado.

A las dos fórmulas trinitarias que acabamos de comentar, sucedió más tarde una tercera, diferente en apariencia. Se encuentra en la gran conclusión que escribió Chateaubriand en 1841 para sus *Memorias.*[36] En esta especie de testamento espiritual, reafirma, naturalmente la misión directora del cristianismo. Para él, "la idea cristiana es el porvenir del mundo". Pero donde encuentra ahora una triple verdad es en el seno mismo de la religión: "El cristianismo, escribe, es la apreciación más filosófica y más racional de Dios y de la creación; encierra en sí las tres grandes leyes del universo, la ley divina, la ley moral y la ley política. La ley divina, unidad de Dios en tres esencias; la ley moral, *caridad*; la ley política, es decir la *libertad*, la *igualdad* y la *fraternidad.*"[37] Los términos de la nueva tríada, corresponden a una distribución del devenir cristiano en otras tantas etapas: "Los dos primeros principios están desarrollados; el tercero (la ley política) no ha recibido sus complementos, porque no podía florecer en tanto que la creencia inteligente en el ser infinito y la ley universal no estaban sólidamente establecidas."[38] El cristianismo, en su etapa final, va a volverse, por lo tanto, político: "Lejos de haber llegado a su término, la religión del Libertador entra apenas en su tercer periodo, el periodo político, *Libertad, Igualdad, Fraternidad*"; este periodo último es precisamente aquel en el que terminará la redención: "La libertad crucificada sobre el Calvario con el Mesías descenderá de allí con él; entregará a las naciones ese nuevo Testamento escrito en favor de ellas y hasta ahora estorbado en la aplicación de sus cláusulas."[39]

Si hemos de atenernos a las palabras, estos textos contradicen totalmente la afirmación, tantas veces repetida por Chateaubriand, según la cual la fase política del cristianismo estaba pasada. En realidad, el fondo del pensamiento no ha cambiado. Chateaubriand, formado inicialmente en la polémica contra los filósofos del siglo anterior, comenzó por buscar una conciliación por ese lado, abriendo, como se ha visto, el cristianismo a la filosofía. Des-

[36] Constituye el libro duodécimo y último de la IV parte en la edición del Centenario.

[37] *Mémoires d'outre-tombe,* t. IV, p. 597.

[38] *Ibid.*

[39] *Ibid.,* p. 598.

politizar el cristianismo era entonces, en su sentir, poner fin a su solidaridad con unas instituciones antiguas que la filosofía reprobaba. Con el paso de los años, y a medida que el pensamiento de un porvenir humano regenerado se hacía más acuciante, creyó más urgente, una vez que la unión de la religión y de la filosofía le pareció cosa hecha, asociar la fe cristiana a la creación de este porvenir: porvenir político, pero en el sentido elevado de la palabra, que pone en juego los valores más altos de la existencia social. Así es como Chateaubriand fue conducido a repolitizar el cristianismo, tratando de definir en adelante su acción en la ciudad como una influencia espiritual fecunda, y no como una intrusión temporal del sacerdocio. De hecho, ni siquiera se puede hablar de una evolución de su pensamiento sobre estos temas; las fórmulas, al cambiar, ponen sucesivamente en valor unos pensamientos que, más o menos claramente, coexisten.[40]

Decadencia y resurrección

Las ideas son también afectos. En particular, la aceptación del cambio y la fe en el porvenir son disposiciones de la sensibilidad no menos que pensamientos. Esto es más cierto respecto de Chateaubriand que de ningún otro; pero el camino que conduce su corazón del pasado al futuro no es el de una feliz confianza; es un camino heroico, en el que la angustia combate a la esperanza. Conocida es la frase famosa: "Me he encontrado entre dos siglos, como en la confluencia de dos ríos; me he sumergido en sus aguas turbulentas, alejándome a mi pesar de la vieja ribera donde había nacido, nadando esperanzado hacia una orilla desconocida."[41] Se trata aquí de algo mucho

[40] Supuse que el esquema propuesto en la Conclusión de las *Mémoires* había sido el último en surgir, y la fecha de esta Conclusión (1841) lo justificaría plenamente, si las breves líneas referentes a las tres grandes leyes, divina, moral y política, encerradas en el cristianismo, no figuraran ya en un manuscrito que se fecha por lo general en 1822. Se trata del texto titulado *Incidences, Digression philosophique,* que debía formar parte de las *Mémoires,* que se publicó por primera vez en 1947 en el primer número de los *Cahiers Chateaubriand,* y fue reproducido en el tomo I de la edición del Centenario de las *Mémoires,* pp. 620 ss.; son cuatro capítulos, el último de los cuales termina con el pasaje que nos interesa (excepto que en él sólo se habla de libertad, pero no de igualdad ni de fraternidad). Estas *Incidences* están fechadas en Londres, en 1822; sabido es que cuando Chateaubriand desempeñó su puesto de embajador en Inglaterra trabajó activamente en sus *Mémoires.* Pero el manuscrito de las *Incidences* no es sino una copia hecha por su secretario Pilorge, y se supone que la hizo de un texto modificado después de 1830 (véase *Mémoires,* t. I, p. 619).

[41] *Mémoires d'outre-tombe,* Conclusión (t. IV, p. 602); esta frase se encuentra ya con ligeras variantes en el "Prefacio testamentario" publicado en la *Revue des Deus Mondes* del 15 de marzo de 1834, p. 638.

más angustioso que el paso de una época a otra, como puede vivirlo toda generación. Se ha abierto un camino arriesgado entre un pasado abolido y un porvenir imprevisible: "Una gran revolución se ha llevado a cabo, una revolución mucho mayor se prepara."[42] "No estamos, como les parece a muchos, en una época de revolución particular, sino en una era de trasformación general: la sociedad entera se modifica. Qué siglo verá el término del movimiento, es algo que sólo se le puede preguntar a Dios."[43] Entre tanto, la providencia obra por vías dramáticas: "Nada es posible ahora excepto la muerte natural de la sociedad, de la que saldrá el renacimiento. Es impiedad luchar contra el ángel de Dios."[44]

Sobre todo después de Julio, cuando sus ojos monárquicos creen ver que la providencia ha roto en Francia el vínculo del presente con el pasado, y conduce a la sociedad hacia un futuro inconcebible, es cuando nace en él la idea apocalíptica de un mundo condenado a perecer por completo antes de resucitar. Ninguna de las formas sociales establecidas está en situación de resistir. La instrucción al descender a las clases inferiores, igualando así al hombre del pueblo con el aristócrata, ha vuelto inoperantes las antiguas barreras de separación entre las clases: el pobre, al tomar conciencia de la desigualdad enorme de las fortunas, se niega legítimamente a resignarse; ¿cómo pedirle unas virtudes que están más allá de la naturaleza?[45] ¿Y qué esperar de un estado de cosas en el que todo se halla amenazado, en el que falta el principio de la salvación y de la reconstrucción? Porque el progreso de los conocimientos y de los medios materiales va acompañado de una decadencia general; la sensación de superioridad de los modernos está desmentida por los hechos: "¡Qué manada de generaciones libertinas, abortadas, sin convicciones, sin fe política ni religión, precipitándose sobre el dinero y sobre los cargos como pobres en una distribución de beneficencia!"[46] No hay nada que anuncie una regeneración próxima: "Es la enfermedad grande y universal de un mundo que se deshace."[47] Lo ha repetido hasta el final: "La civilización actual descompuesta no pasa por la barbarie; se pierde en sí misma; el vaso que la contiene no ha vertido el licor en otro vaso; ha sido el vaso lo que se ha roto y el licor se ha derramado."[48] Es un monárquico quien habla,

[42] *Études historiques*, t. I, Prefacio, p. I.

[43] *Mémoire sur la captivité de la Duchesse de Berry* [Memoria sobre el cautiverio de la D. de B.], París, 1833, p. 20.

[44] *Avenir du monde*, texto de 1834 ya citado, en *Mémoires* (ed. del Centenario, t. IV, p. 782); véase también *ibid.*, p. 529.

[45] *Essai sur la littérature anglaise*, en *Oeuvres*, ed. Garnier, t. XI, p. 789; la página vuelve a encontrarse en la Conclusión de las *Mémoires* (t. IV, p. 582).

[46] *Avenir du monde* (en *Mémoires*, t. IV, p. 784).

[47] *Essai sur la littérature anglaise*, ed. citada, p. 791.

[48] Conclusión de las *Mémoires* (t. IV, p. 581; es el texto del manuscrito de 1841; el pasaje es algo distinto en su versión definitiva).

el cual, creyendo muerta la monarquía, quiere que la sociedad lo esté también, al menos durante algún tiempo, y que pague cara la repudiación del pasado. La Conclusión de las *Mémoires,* si bien mantiene la fe en un futuro providencial, es del principio al fin un canto de duelo y de inquietud: ¿qué será ese futuro humanitario que se nos promete, sin patria, sin vínculo familiar, sin propiedad? El eterno niño de Combourg teme ese futuro sin rostro, y celebra con fervor la antigua manera de ser: "Era una dicha pensar que las colinas que os rodeaban no desaparecerían de vuestra vista, que encerrarían vuestras amistades y vuestros amores, que el gemido de la noche en torno de vuestro asilo sería el único rumor que arrullaría vuestro sueño; que jamás sería turbada la soledad de vuestra alma, y que encontraríais siempre en ella los pensamientos que allí os aguardan para reanudar con vosotros su plática familiar. Sabíais dónde habíais nacido, sabíais dónde estaría vuestra tumba."[49] Entre una sensibilidad de este tipo y la doctrina del progreso, puede imaginarse cuán tenso puede ser el vínculo, en el mismo hombre. Necesita suponer una resurrección que suceda a la muerte universal: "Este mundo decreciente no recobrará la fuerza hasta que haya llegado al último grado; entonces será cuando comience a remontarse hacia una nueva vida."[50] ¿Dónde encontrar la garantía de esta nueva vida surgiendo de la muerte, como no sea en la perennidad del cristianismo?: "El porvenir del mundo está en el cristianismo, y en el cristianismo renacerá, pasados uno o dos siglos, la vieja sociedad que en este momento se descompone."[51] "Pasados uno o dos siglos": la promesa es lejana. "Si el cielo no ha pronunciado su fallo postrero; si ha de haber un futuro, un futuro poderoso y libre, ese futuro está lejos todavía, más lejos que todo horizonte visible; no se llegará a él más que por esa esperanza infatigable, incorruptible por la desgracia, cuyas alas crecen y se abren a medida que todo parece engañarla, por esa esperanza más fuerte, más larga que el tiempo, y que sólo el cristiano posee."[52]

Así, el progresismo cristiano conserva la memoria del temblor de los apocalipsis y el calendario a largo plazo de la Iglesia para suministrar una versión particular, ferviente y circunspecta a la vez, del humanitarismo moderno. Pero esos innovadores, en la ambigüedad misma y la fragilidad de su prédica, creían aportar lo bastante para salvar juntas la sociedad y la Iglesia.

[49] *Ibid.,* p. 587.

[50] *Avenir du Monde, loc. cit.*

[51] Carta del 19 de mayo de 1836 al poeta Nicolas Martin (N. Martin, *Fragments du livre des Harmonies de la famille et de l'humanité* [Fragmentos del libro de las Armonías de la familia y de la humanidad], Liba, 1837, p. 143).

[52] *Essai sur la littérature anglaise,* ed. citada, p. 792; el pasaje vuelve a encontrarse, con algunas variantes, en la Conclusión de las *Mémoires* (ed. del Centenario, t. IV, p. 600).

Sentían su misión tanto más necesario cuanto que eran los únicos, al margen de toda autoridad oficial, que podían llevarla a cabo. Veíanse profetas en su época, e iluminados por una verdad de que carecían igualmente las dos potencias para quienes profetizaban: la Iglesia tradicional y la democracia laica. No es de asombrar, en estas condiciones, que fuesen propensos a formarse de su persona una idea excesiva. El tímido Ballanche estaba convencido de que era mandatario de lo alto; y Chateaubriand se sentía cada vez más obsesionado por su *yo* a medida que se iba creyendo autorizado a enseñar a su siglo. La fuerza que los movía era la que, volviendo anticuada la antigua definición de los fines de la humanidad, creaba un vacío del poder espiritual. Esto se ve más claramente todavía en el caso de Lamennais.

IV. LAMENNAIS

EL CASO de Lamennais, en el seno del neo-catolicismo, es más dramático que ningún otro. Lo es por la amplitud de una curva que conduce de las regiones extremas de la contrarrevolución católica hasta las fronteras, finalmente franqueadas, del humanitarismo laico; Ballanche y Chateaubriand, por comparación, se detuvieron a mitad del camino. Les parecía, por el contrario, que Lamennais se había descarriado, que al alejarse del cristianismo traicionaba el común pensamiento de ellos tres, que había sido volver a la vida de la religión en el presente. Querían y defendían todavía a Lemennais, bastante después de su desaprobación, pero se sentían obligados a juzgarlo equivocado.[1] Sin embargo, lo que los separaba de él acaso se debía menos al punto de desenlace que al punto de partida. Es indudable que Lamennais fue, de los tres, el más estrecha y apasionadamente adicto, en sus comienzos, a la contrarrevolución; a diferencia de los otros dos, debió su primera y duradera notoriedad a obras de combate contra el nuevo orden de cosas. Chateaubriand y Ballanche, escritores que vivían en el mundo, no pensaban más que en llenar el vacío que veían abierto entre los anhelos de su época y la fe católica; buscaban, de entrada, caminos de conciliación y de reunión. En esta búsqueda, el problema del poder espiritual no se les presentaba sino indirectamente. Deseaban que la Iglesia, detentadora a sus ojos de este poder, aceptara la síntesis que ellos buscaban a su lado. Hablaban como fieles que gozan de autoridad, pero su predicación les bastaba; la consideraban el comienzo de la modernización deseada. Para ellos no había, en todo esto, ningún drama personal. La situación de Lamennais es muy distinta. Hombre que había crecido y se había formado para el pensamiento en un medio eclesiástico poco después de la Revolución (había nacido en 1882), habla desde el interior del clero; ve a la Iglesia disminuida, y no puede sufrirlo. Su experiencia primera, fundamental, es la de una conciencia que se ha identificado con el sacerdocio y que siente que el sacerdocio está devaluado. De manera que no se trata para él en modo alguno de acomodar a la Iglesia a las novedades que le han quitado su corona. Lamennais se hace apasionadamente, apóstol del pasado.

Su sistema de pensamiento original, tal como aparece en sus primeras obras,

[1] Para Chateaubriand, véase la Conclusión de las *Mémoires d'outre-tombe* (ed. del Centenario, t. IV, p. 595); en cuanto a Ballanche, sus cartas a Madame d'Hautefeuille (Marquiset, *Ballanche et Mme. d'Hautefeuille*, París, 1912, pp. 114-115, 185: cartas de 1837 y 1841).

Réflexions sur l'état de l'Eglise, primeros y segundos *Mélanges* [Misceláneas], *Essai sur l'indifférence* [Ensayo sobre la indiferencia],[2] lo emparenta con Bonald y con Joseph de Maistre: afirma con ellos la fuente divina de la naturaleza humana y de las instituciones sociales, la raíz sobrenatural y el carácter necesariamente absoluto del poder político, la preminencia de la religión sobre la ley que deriva de ella, y del dogma revelado sobre la razón individual. En todo lo que contradice, poco o mucho, esta doctrina, protestantismo, filosofía moderna, y hasta jansenismo, no ve sino la disolución de la sociedad y la pérdida de la figura humana. No hace la menor concesión a las aspiraciones de la sensibilidad humanista heredada del siglo precedente: "El hombre, limitado en sus facultades, insaciable en sus deseos, atormentando igualmente por su curiosidad y por su impotencia, necesita a la vez una luz que lo ilumine y una autoridad que reprima su avidez excesiva de conocer":[3] Todo el prerromanticismo, que se queja y se gloria de esta distancia entre las facultades y los deseos, cae víctima de esta palabra abrupta. Pero si bien su sistema es el de toda la contrarrevolución virulenta, sus móviles no son exactamente los de sus colegas en virulencia: piensa menos en restaurar la sociedad con el apoyo de la Iglesia, que en demostrar apasionadamente que no es posible restaurarla más que bajo la égida de la Iglesia. De ahí es de donde ha partido: de la idea fija de un poder espiritual en ruinas; desde este punto de vista contempló la Revolución francesa como un desastre radical, incomparablemente más grave que ningún trastorno anterior de las sociedades: "Se negó el poder espiritual, y la sociedad fue aniquilada."[4] Su idea primera es una idea teocrática celosa,

[2] Las *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le dixhuitième siècle et sur sa situation actuelle* [Reflexiones sobre el estado de la Iglesia en Francia durante el siglo XVIII y sobre su situación actual], publicadas primero en 1808, fueron reeditadas en 1814 y en 1819, seguidas, en esta última edición, por las *Mélanges religieux et philosophiques* [Misceláneas religiosas y filosóficas] (colección de artículos y folletos de los años 1814 a 1819, a la que se llama generalmente "Premiers Mélanges") y por *Pensées diverses.* El *Essai sur l'indifférence en matière de religion* [Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión] se publicó en 1817 (t. I), 1820 (t. II) 1823 (t. III y IV). Lo que se llama comúnmente "Seconds Mélanges" [Segundas Misceláneas] es una recopilación publicada en 1826 con el título de *Nouveaux Mélanges, tome I* (jamás hubo otro tomo), y que reúne textos publicados de 1819 a 1826, agregándoles nuevas *Pensées diverses.* Todas estas obras figuran en las ediciones de las *Oeuvres complètes* de Lamennais (ed. Daubrée Cailleux, 12 vols., París, 1836-1837; menos bien, en lo que respecta a las *Mélanges,* en la ed. Pagnerre, 10 vols., París, 1843-1844). Cito las *Réflexions* de la edición de 1819 y las demás obras de las ediciones originales.

[3] *Réflexions sur l'état de l'Église* (1808), p. 7 de la edición de 1819. Véase también el *Essai sur l'indifférence,* t. I, p. 301.

[4] *De la Sainte-Alliance* [Sobre la Santa Alianza] (1822), en *Nouveaux Mélanges,* pp. 279-280.

exigente; esta idea se modificó a continuación al contacto de la realidad, pero sin desmentirse; ella fue la que él trató de realizar, a través de sus variaciones sucesivas, fuera de toda conciliación.

Dominado por una idea extrema, tuvo que transformarse radicalmente para permanecerle fiel a pesar de las experiencias contrarias. Su defensa de los derechos del sacerdocio, formulada, por decirlo así, en lo absoluto, con menosprecio de los poderes temporales, acabó por molestar a la Iglesia en su oportunismo; entonces, buscó nuevos modos de ejercicio de la autoridad católica más acordes con el presente: al principio sólo fue innovador en esto, pero lo fue, esta vez, chocando contra la Iglesia en su conservadurismo. Rechazado por ella, se persuadió de que debía buscar fuera de ella ese poder del espíritu cuya idea seguía persiguiendo con la misma pasión. En este desarrollo, el neo-catolicismo liberal no fue para él más que un momento intermedio, una etapa en la que no pudo detenerse desde el momento en que la Iglesia no acudía a coincidir con él. Porque él no estaba dispuesto a aportar a la Iglesia existente un complemento de vida, recibido por ella con más o menos agrado, sino a volverla conforme con la Iglesia esencial de la cual llevaba en sí mismo la evidente definición. No podía contentarse con menos; toda su historia se explica por esto: le fue preciso buscar fuera de Roma lo que desesperaba de encontrar en ella.

Poder espiritual y contrarrevolución

Como todos los escritores de la contrarrevolución, Lamennais fulminaba contra el ascendiente social, durante el siglo anterior, de los literatos filósofos: "Otro efecto de la exaltación del amor propio consistió en multiplicar hasta el infinito los literatos, y aumentar sin medida su preponderancia. Se convirtieron en un verdadero cuerpo dentro del Estado, y un cuerpo tanto más peligroso cuanto que, siendo esencialmente activo, no podía ejercer su actividad, en una sociedad constituida, sino para destruir."[5] Este género de diatriba es frecuente en esa época; pero aquí es un sacerdote quien habla, con una conciencia aguda de la competencia entre el antiguo poder espiritual y el nuevo: "¿Lo diré? ¿Se me perdonará que recuerde aquí el grito, aquel grito espantoso de: *¡Aplastad a la infame!?** [. . .] ¡Ah! Yo lo digo a mi vez, se lo digo a los gobiernos instruidos por la experiencia; se lo digo a todos los hombres para quienes la tranquilidad, el orden, la moral y la sociedad son importantes: *¡Aplastad a la infame!,* aplastad a esa filosofía destructiva."[6] Lamennais, durante estos años, se hizo sin duda alguna el portavoz particular, en el seno de la contra-

[5] *Réflexions. . .*, pp. 35-36.
* Se trata del grito proferido por Voltaire contra el catolicismo militante.
[6] *Ibid.*, p. 47.

revolución, de la corporación sacerdotal, perjudicada por la Revolución. Lo que le preocupaba más que nada era el destino de la Iglesia en medio de las turbulencias, y el destino de la Iglesia no era a sus ojos distinto de la situación social del clero, a la cual dedicó varios de sus primeros artículos. Esta situación era preeminente en otro tiempo; y nada había más conforme con la razón que esta preeminencia; porque iluminar los espíritus y regular las inclinaciones del corazón, es indudablemente una función más elevada que la de defender el suelo, y una ocupación más noble que la de cultivarlo":[7] aquí aparece el antiguo trío del sacerdote, el guerrero y el labrador, restablecido en su jerarquía legítima, que un cataclismo ha destruido. No se olvida siquiera el aspecto material de la decadencia clerical, ni faltan las amargas recriminaciones sobre el empobrecimiento de los ministros de Dios, ni sobre la humillación del salario del Estado al que se hallan reducidos.[8] Una rivalidad de corporación puede explicar igualmente el encarnizamiento particular de Lamennais contra la Universidad, nueva dueña de un monopolio en una esfera, la de la enseñanza, hasta entonces prácticamente reservada al clero.[9] Aquí menos que en cualquier otro lugar, los intereses de un grupo social se separan de la doctrina que lo justifica. La defensa del clero se confunde con la de un tipo de poder espiritual con cuya desaparición Lamennais no puede conformarse.

La doctrina que funda el poder de la Iglesia es esencialmente, para Lamennais, una doctrina de la trascendencia divina, considerada como fuente necesaria de todo valor; es cosa clara que para él el olvido o la reducción humanista de esta trascendencia y el envilecimiento del clero no son sino el mismo desastre. Porque si el orden humano depende por entero de Dios, en quien se funda únicamente la legitimidad del imperativo moral y de las relaciones de mando y obediencia entre los hombres, el sacerdote, que representa y evoca la trascendencia, es necesariamente la piedra angular del edificio social. Aventaja en dignidad al propio legislador: "Un sacerdote obscuro, que dicta la virtud en nombre de Dios, es mil veces más útil al Estado que todos cuantos elaboran leyes, incluso fundamentales; porque todo lo que el hombre ha hecho, el hombre puede deshacerlo, y en efecto lo destruye pronto [. . .]; y toda legislación duradera, como todo poder legítimo, baja del cielo."[10] Fuera de Dios, la existencia social no se concibe siquiera; en efecto, "no hay verdadera sociedad sino entre los seres inteligentes", y lo que asocia las inteligencias no

[7] *Dotation du clergé* (1814) (*Mélanges* de 1819, p. 233).

[8] Véase, en las mismas *Mélanges*, el artículo citado en la nota anterior, e igualmente el artículo *Du clergé* (pp. 235-237, 248, 253 ss.).

[9] Véase, *ibid.*, la serie de artículos de las páginas 376-467; en los *Nouveaux Mélanges*, las páginas 175-205.

[10] *Sur l'état du clergé en France* (1820), en *Nouveaux Mélanges*, p. 79; véase también, en los primeros *Mélanges*, pp. 152-160 y p. 415 (textos de 1815 y 1818); igualmente, el *Essai sur l'indifférence*, t. I, p. 57.

puede ser la coincidencia de las opiniones, sino la comunidad de las creencias, es decir el reconocimiento común de un orden superior erigido en ley para todos: "La religión, considerada en su noción más general, es, pues, la primera e incluso la única sociedad, ya que sólo en ella se encuentra la razón que obliga al espíritu a obedecer. Ella nos muestra a Dios como el principio de todo poder, y obliga al hombre a someterse al hombre en la sociedad política, por obediencia a las leyes de una sociedad más alta, la de todas las inteligencias con su autor. Si se destruye la religión, ya no hay, pues, sociedad posible."[11] Y también: "Jamás se constituirá una sociedad únicamente con hombres: es preciso que el hombre se halle primero en sociedad con Dios, para poder entrar en sociedad con sus semejantes."[12]

Así, concebir la sociedad como independiente, por poco que sea, de la religión, es excluir de ella todo derecho y toda legitimidad, y entregarla a la fuerza pura, es decir, a las pasiones sin regla de todos, o al arbitrio de uno solo. Entonces es "cuando los gobiernos y los pueblos, establecidos en una especie de estado de guerra, porque el poder sin contrapeso tiende el despotismo, y la obediencia sin seguridad a la rebelión, se encontraron obligados a pedirse garantías mutuas, y a buscar su seguridad en pactos ilusorios, en vista de que las infracciones no tienen otro juez que las partes mismas."[13] He aquí aniquilada en pocas palabras toda la ciencia política que desde hacía más de dos siglos consideraba fundada la sociedad sobre un contrato, y de la que procedía el constitucionalismo contemporáneo. El contrato, por su índole puramente humana, no puede ser más que un compromiso de hecho; la noción misma de sociedad civil es propiamente absurda: "La suposición de una sociedad civil preexistente a la sociedad espiritual es contradictoria en sí misma, y se resuelve rigurosamente en la dominación material de la fuerza puramente física."[14] El poder espiritual aparece pues, como el órgano primordial de la sociedad, aquel que, en suma, la constituye como tal: "Sin autoridad por sí misma, la fuerza depende siempre del derecho, y el derecho es incesantemente invocado, promulgado por un poder de naturaleza espiritual distinto de la fuerza."[15] Este poder espiritual puede ser solamente para Lamennais, en la época en que escribe estas líneas, la Iglesia católica. Hay que observar sin duda que su argumentación, ateniéndose a los puros principios, establece úni-

11 *De la réunion des différentes communions chrétiennes* (1819), en las primeras *Mélanges*, pp. 504-505.

12 *Essai sur l'indifférence*, t. I, p. 321; también *ibid.*, p. 359. Esta doctrina se apoya en una teoría del verbo humano, a la vez comunicación y conocimiento de Dios, y condición de la sociedad (véanse los *Pensées diverses* a continuación de las primeras *Mélanges*, p. 561; e igualmente el *Essai sur l'indifférence*, t. II, pp. 200 ss.).

13 *Essai sur l'indifférence*, t. I, p. 47.

14 *Seconde lettre à Mgr l'Archevêque de Paris*, París, abril de 1829, p. 26.

15 *Première lettre à Mgr l'Archevêque de Paris*, París, marzo de 1829, p. 36.

camente la necesidad de una autoridad social supereminente fundada en Dios; dicho de otro modo, la naturaleza teocrática de toda sociedad; los títulos actuales de la Iglesia católica para ejercer dicha autoridad necesitan, pues, ser demostrados además, y pueden, al menos teóricamente, estar sujetos a discusión. Pero el problema, en aquella fecha, no se planteaba en absoluto para Lamennais: el retroceso de la autoridad católica era en su opinión el mismo retroceso del poder espiritual en la sociedad moderna.

Así, su ardiente profesión de fe es, al mismo tiempo, un lamento incesante sobre unas ruinas. Un llanto resuena a lo largo de sus primeros escritos, oración fúnebre del género humano divorciado del espíritu: "En todas partes se siente la ausencia de las verdades necesarias; en todas partes han dejado un vacío que en vano el espíritu se esfuerza por llenar. La sociedad no es ya más que una duda inmensa [. . .]. El desorden va en aumento, los vínculos se rompen."[16] Esta desintegración de un mundo sin creencias es un síntoma mortal: "Cuando todo movimiento se ha detenido, cuando el pulso ha cesado de latir, cuando el frío ha llegado al corazón, y el aliento del moribundo no empaña ya el espejo que una curiosidad inquieta acerca a su boca, ¿qué otra cosa esperar más que una próxima e inevitable disolución? En vano trataríamos de disimulárnoslo: la sociedad, en Europa, avanza rápidamente hacia ese término fatal [. . .] ¿Quién soplará sobre esa seca osamenta para reanimarla?"[17] La muerte espiritual se había instalado pues, en Europa, y había comenzado una lucha en la sociedad, "una especie de lucha entre la vida y la muerte, bastante parecida al combate de los dos principios, imaginado por algunos antiguos".[18] ¿Cuál sería el resultado? Lamennais se siente más bien inclinado a profetizar lo peor: "El género humano entero marcha a grandes pasos hacia su destrucción: se encuentra en el trabajo de la agonía, y como un desdichado herido de muerte, se debate y se revuelva en su propia sangre."[19] Apenas si este pesimismo aparece atenuado por la duda: "El futuro se nos muestra cubierto de un velo espeso, de un velo impenetrable a la previsión humana."[20] Nos confía a veces lo que los "hombres que reflexionan" vislumbran tras ese velo: "Se preguntan si ha venido, por segunda vez, un genio funesto a tentar al hombre, repitiéndole estas palabras: *Seréis como dioses*"; así, el advenimiento del humanismo filosófico, nuevo crimen del orgu-

[16] *De la réunion. . .*, en las primeras *Mélanges*, pp. 500-501.

[17] Introducción al *Essai sur l'indifférence*, t. I, pp. I-II; véase también *Sur le suicide*, en *Nouveaux Mélanges*, p. 189.

[18] *Influence des doctrines philosophiques sur la societé* (1815), en las primeras *Mélanges*, p. 165.

[19] Carta de Lamennais a su hermano el abate Jean, del 10 de agosto de 1815, en F. de Lamennais, *Correspondance générale*, ed. Louis Le Guillou, París, 1971 y años siguientes, t. I, p. 258.

[20] *Influence des doctrines. . .*, en las primeras *Mélanges*, p. 186.

llo, podría ser el pecado final del hombre, comparable a su pecado original, y anunciador del Juicio: "Se preguntan [...] si, para justificar los designios del Altísimo, debe el género humano entero provocar, en el momento marcado para su fin, como su primer padre, y con un crimen semejante, la irrevocable sentencia de muerte. Se preguntan si nosotros no nos estaremos acercando a ese momento."[21] Así, para esta conciencia sacerdotal trágicamente frustrada, la ruina del poder espiritual debe anunciar el fin del género humano y expiarse por ella; lo que ha ocurrido no puede encontrar explicación, para salvar la fe cristiana, sino en la inminencia del fin de los tiempos.

Gérmenes de disidencia

Se ha cometido un error, a mi entender, cuando para explicar la evolución de Lamennais se ha tratado de discernir, en su pensamiento primero, unos gérmenes de liberalismo o de democratismo que justificarían el curso ulterior de su carrera. Sus censores católicos se han inclinado naturalmente a tal interpretación, que cargaba todas las culpas al tránsfuga; sus admiradores de izquierda igualmente, con una intención opuesta, al reclamarlo por uno de los suyos en cierto modo, desde sus comienzos. Pero estas imputaciones, lo mismo las dictadas por un pensamiento hostil que las que obedecen a un sentimiento favorable, ¿son fundadas?

En lo que concierne a la noción de libertad, en el sentido moderno, no se ve que desempeñe papel alguno en el primer sistema de pensamiento de Lamennais. Es cierto que abogó ya en 1814 por la libertad de enseñanza,[22] es decir por la supresión del monopolio de la Universidad; pero se debía a que era la única manera de resucitar la Iglesia docente, desde el momento en que no se podía esperar el restablecimiento de un privilegio exclusivo en su favor: la libertad es aquí objeto de una reivindicación completamente pragmática, que se beneficia del principio liberal sin consagrarlo en modo alguno doctrinalmente. En 1820, al tratar de definir la libertad en términos de doctrina, Lamennais veía en ella "el estado de un ser al que nada desvía de su fin o impide llegar a la perfección que le es propia";[23] de donde le es fácil sacar la conclusión de que, no pudiendo el hombre realizar su perfección sino en el orden determinado por Dios, la libertad más perfecta reside en la sumisión completa a este orden, y a la Iglesia que lo define. En doctrina, pues, no aplica Lamennais a lo espiritual del hombre un signo de libertad sino en la obedien-

[21] *Pensées diverses*, a continuación de las mismas *Mélanges*, p. 574. La correspondencia de Lamennais, hacia 1820, está llena de opiniones análogas.

[22] *De l'université impériale* (1814), en las primeras *Mélanges*, p. 400.

[23] *De la liberté* (1820), en *Nouveaux Mélanges*, p. 241.

cia a Dios y a la Iglesia, y para declararlo, implícitamente, independiente de toda jurisdicción temporal.

Otros han invocado, como signo de un democratismo latente en el seno mismo del pensamiento primero de Lamennais, su doctrina de la verdad, que está fundamentada, como es sabido, sobre la "razón general"; dicho de otro modo, sobre el asentimiento universal. Del lado católico, Lacordaire denunció retrospectivamente esta doctrina, que parecía sustituir la infabilidad de la Iglesia por la del género humano, como conteniendo en germen la disidencia ulterior;[24] del lado de la izquierda, Esquiros, que fue su compañero de prisión en 1841, lo alaba por haber tenido siempre un concepto democrático de la verdad.[25] Este democratismo es de los más dudosos. Cuando en 1820, Lamennais, en el segundo volumen del *Essai sur l'indifférence,* expone su teoría de la certidumbre, tiene puesta la mira, no en extender a toda la humanidad, con el nombre de razón general, la facultad de la libre crítica, sino muy al contrario, anular esta facultad en su principio. Los "sofistas" del siglo precedente habían empleado la razón contra la tradición, considerada por ellos superstición o prejuicio; era preciso, por medio de una trasmutación de valores, ver en la tradición el sello de una razón general común a la humanidad, y en el pensamiento crítico el proceso subjetivo y vano de una razón individual. Esta doctrina, como toda otra, podía suscitar dificultades teológicas; de hecho, el segundo volumen del *Essai,* contrariamente al primero, fue medianamente recibido y vivamente discutido. La teoría que desarrollaba tenía sin duda la ventaja de depreciar radicalmente el ejercicio de la razón crítica en una época en que la Iglesia había tenido motivos para quejarse terriblemente de ella. Es lo que subraya el vizconde de Bonald, que defendió a Lamennais en este debate: "Indudablemente, si alguna vez ha hecho el hombre una experiencia decisiva de los errores de su razón, ha sido en la revolución que devasta a Europa."[26] Sin embargo, la teología acostumbraba tener en cuenta a la razón razonante, a reserva de arrebatarle, tanto más resueltamente, el imperio de las verdades supremas. Fuera de esta construcción jerárquicamente equilibrada, no se veían más que peligros. Por otra parte, la doctrina de la razón general implicaba que el género humano hubiera poseído en todas las épocas el conocimiento, aunque más o menos alterado y velado, de las verdades de la fe

[24] Lacordaire, *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais,* París, 1834, *passim;* véase también una carta de Lacordaire del 31 de diciembre de 1858 a Th. Foisset, reproducida en la edición Le Guillou de la *Correspondance* de Lamennais, t. V, p. 99.

[25] Esquiros, "M. Lamennais", en *L'Artiste,* 8 de marzo de 1846 (4ª serie, t. V, pp. 5 ss.).

[26] Bonald, "Sur un dernier ouvrage de M. l'abbé de La Mennais" [Acerca de una última obra de M. . .], en *Le Défenseur,* octubre de 1820, p. 62 (reproducido en Lamennais, *Défense de l'Essai sur l'indifférence,* París-Lyon, 1821, p. 257).

cristiana. Lamennais, después de otros, interpretaba las creencias de los paganos como reflejando nociones confusas de la Trinidad, de la Encarnación y de la Redención;[27] pensaba que los judíos no habían diferido de los gentiles sino por una mayor aproximación a la verdad, especialmente en lo relativo a la promesa de un Salvador;[28] al afirmar la existencia de un cristianismo eterno, parecía disminuir incluso la importancia de la revelación propiamente cristiana.[29] La noción de revelación se esfumaba —y con ella el papel de la Iglesia— en la participación primitiva y universal de la humanidad en las verdades divinas. En la "razón general", Razón y Revelación parecían fundirse y desaparecer la una y la otra.

Sobre todas estas materias, crédito más o menos grande de la razón humana, grado de iluminación del género humano fuera del cristianismo y de la Iglesia, los teólogos podían discutir sin peligro de herejía. Cierto es que la doctrina de la razón general se prestaba a una interpretación humanitaria que podía dar por resultado la ruina de la autoridad espiritual de la Iglesia romana; y ahí fue realmente donde Lamennais vino por último a parar. Pero es abusivo juzgar una doctrina por sus desenvolvimientos. Lamennais, en 1820, no cesa de afirmar que la razón general, manifestada desde siempre por el testimonio del género humano, se manifestaba, desde la venida de Cristo, por el testimonio de la Iglesia;[30] y esto es tan cierto que toda su doctrina, en ese tiempo, tiene por objeto apoyar la autoridad romana suministrándole una base ecuménica, y no debilitarla. Se podía considerar discutible, o peligroso, el medio que empleaba, sin juzgarlo condenable; de hecho, Roma no reprobó sino tardíamente, y en términos muy vagos, la doctrina en cuestión: no se hace alusión a la misma en la encíclica *Mirari vos,* que condenó únicamente en 1832 las opiniones políticas de Lamennais, en una época en la que, sin embargo, el segundo libro del *Essai* hacía largo tiempo que había suscitado vivas discusiones. La condenación de esta teología aparece tan sólo, y con poca precisión, en la encíclica *Singulari nos* de 1834, que, al fulminar contra las *Paroles d'un croyant* [Palabras de un creyente], ejecutaba definitivamente a Lamennais.

27 Estos paralelos entre las creencias cristianas y las de los pueblos paganos, bárbaros o exóticos habían servido contra el cristianismo; pero la apologética cristiana, con una intención contraria, los había prohijado; el *Génie du christianisme* los utiliza. Lamennais podía conocer este método de interpretación al margen mismo del ejemplo y del apoyo que le suministraba el catolicismo alemán contemporáneo. Respecto de esta influencia alemana (sobre los discípulos de Lamennais más que sobre él mismo), véase Jean-René Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique* [L., sus amigos y el movimiento de las ideas en la época romántica] (1824-1834), París, 1962. La endeblez científica de esta concepción de la historia de las religiones no había de advertirse hasta más tarde.

28 *Essai sur l'indifférence,* t. III, pp. 42-43.

29 *Ibid.,* t. III, p. 37, 200; véase también t. III, pp. 482-483, y t. IV, p. 123.

30 Así en el *Essai,* t. II, Prefacio, p. LXXXV.

De no haber habido más que la doctrina de la razón general, la reacción de Roma, por cierto, no hubiera sido tan trágica. Es realmente, a pesar de su torpeza, una doctrina de la autoridad; ya que siendo la razón necesariamente individual en su ejercicio, y reduciéndose necesariamente la pretendida razón general a una masa de oponiones individuales conjugadas, es preciso, para acreditarla, hacer de ella la emanación de la razón divina; variante desviada de una doctrina autoritaria de la verdad, que no pueden disfrazar, ni la palabra "razón", ni la referencia al sentimiento público: "M. de Lamennais, escribe un liberal, no es muy partidario de consultar a esa mayoría, que él declara soberana; le atribuye, sin que ella se lo pida, un representante; apenas si figura más que en los razonamientos, pues en las conclusiones se la remplaza por medio de una hábil sustitución. ¿Pero no hubiera sido más franco no envolverse en velos, y proclamar en toda su extensión el principio de autoridad, dividir de buena fe la sociedad en dos categorías, la de maestros que promulgan las creencias, y la de discípulos obligados a creer?"[31] Pero Lamennais no carecía de franqueza; eso era realmente lo que él hacía: "la razón general manifestada por el testimonio o la palabra" era para él la definición misma de la autoridad; lo dice y lo repite.[32] El hecho de que haya desarrollado más tarde determinados elementos de su doctrina en un sentido contrario a la autoridad romana, no prueba en modo alguno que esta doctrina lo separara desde el origen de la Iglesia. Lo que prueba quizá es que el humanitarismo laico, inclinado también a formular dogmas sociales superiores al individuo, se podía hermanar con una doctrina dogmática desde el momento en que ésta se pretendía, como en este caso, fundada en el género humano. Pero las doctrinas pueden, coincidiendo en su letra, oponerse gravemente en su espíritu. Todos los historiadores de las ideas saben los sentidos diversos que pueden encerrar una misma expresión, un mismo concepto, una misma constelación de ideas. Las ideas, en cierto modo, son formas a las que únicamente la intención da vida. Lamennais, en el capítulo de la "razón general", no cambió de intención sino cuando otros motivos, mucho más poderosos, le hubieron separado de Roma. En 1820, esos motivos no existían. El germen del conflicto futuro, si es cierto que se percibe ya en esa fecha, está en otra parte.

Aquellos que, como Lamennais, profesan, llevándolo hasta su consecuencia lógica extrema, el pensamiento de un partido, carecen de las condiciones requeridas para permanecer en él mucho tiempo. Son, como los llaman, unos exaltados; tal es el término que León XII empleó en 1824 para definir a Lamennais, a la sazón irreprochablemente católico y ultramontano: un *"esal-*

[31] T. D. [Tanneguy-Duchâtel], *"Le Mémorial catholique"*, en *Le Globe* del 18 de enero de 1825.

[32] Véase *Essai sur l'indifférence,* t. II, pp. 81, 96.

tato"; más exactamente, "uno de esos perfeccionistas que, si se los dejara hacer, trastornarían al mundo."[33] Es, pues, la intransigencia de Lamennais la que hay que analizar para comprender el curso ulterior de su historia. La idea de un poder espiritual ejerciendo una preminencia absoluta, tal como él la concebía, sólo estaba conforme en principio con la doctrina romana de su época. Profesaba un rigor inoportuno, inspirado en un estado antiguo, casi mítico, de la Iglesia; consideraba odiosos los arreglos más moderados que, desde los tiempos de los antiguos reyes, las circunstancias habían hecho necesarios para preservar la implantación efectiva de la Iglesia en la sociedad, y que seguían siendo todavía más necesarios en el siglo XIX. Ahí estaban los gérmenes de ruptura y en este sentido sobre todo puede entreverse en el primer Lamennais una adhesión imperfecta —por ser demasiado absoluta y estar centrada en exceso en el problema del poder espiritual— a la contrarrevolución católica.

La psicología orienta el análisis en el mismo sentido. La intransigencia de Lamennais tiene el acento de una pasión desgraciada e intratable. Conocidas son las vicisitudes de su vocación sacerdotal, y las circunstancias dolorosas de su ordenación. Es cierto que entró en el sacerdocio con una repugnancia extrema,[34] y que lo magnificó con un ardor proporcionado a esta repugnancia inicial. Este encadenamiento oscuro merece nuestra atención: revela una disposición profunda del carácter. El propio Lamennais evocó lo bastante, en diferentes fechas, su "melancolía", su "invencible asco de la vida", el dolor congénito que hacía que "jamás se sintiera bien en este mundo".[35] Estas confesiones pueden explicar su conducta, a condición de que no se hable de romanticismo, por lo menos en el sentido corriente. Esas expresiones que emplea sólo son románticas en apariencia; lo serían realmente si la melancolía estuviera dignificada como experiencia religiosa, o prefacio a tal experiencia; pero precisamente Lamennais despliega sus rayos contra toda aproximación prerromántica de la religión, contra el pretendido "sentimiento religioso" de los modernos: "¿Pero qué es en fin de cuentas ese sentimiento religioso? ¿Nos lo dirán? ¡Profunda miseria del hombre! Será todo lo que se quiera, hasta las flaquezas y las imperfecciones de nuestra naturaleza, los temores sin objeto, los vagos ensueños del corazón, la melancolía y hasta el hastío de existir. Fuerza es caer en tales extravagancias cuando no se admite otra regla de verdad

[33] E. Spuller, *Lamennais*, París, 1892, p. 126, según un informe, conservado en los archivos de Asuntos extranjeros de la Embajada de Francia en Roma (texto reproducido, con referencias más precisas, por Paul Dudon, *Lamennais et le Saint-Siège* [L. y la Santa Sede], París, 1911, p. 32 y nota).

[34] Véase especialmente su famosa carta del 25 de junio de 1816 a su hermano (*Correspondance*, ed. Le Guillou, t. I, pp. 309-310).

[35] Véase una carta de 1810 a su hermano (*Correspondance*, ed. Le Guillou, t. I, p. 77); y otra más de 1811 (*ibid.*, p. 102); otra, a Benoît d'Azy, del 7 de abril de 1819 (*ibid.*, t. I, p. 527).

que lo que siente."[36] Opuestamente, el mantenimiento de la exigencia cristiana más estricta y el carácter sacerdotal le proporcionan, contra sus angustias, el medio de una metamorfosis victoriosa: armado de los rayos de la trascendencia, su repugnancia se convierte en anatema; su misantropía, en predicación ruda; un verbo implacable hace de esta alma deprimida la intérprete de la verdad suprema.[37] Sacerdote heroico, que se sacrificó por entero al espíritu, parece haber adquirido por este sacrificio el derecho de enunciar lo absoluto, de predicarlo a la Iglesia misma a la que se había vinculado, desafiándola a seguirlo. En este sentido únicamente es como tenía, aún antes de todo desacuerdo expreso, un pie fuera de esa Iglesia.

IDEA DE UNA NUEVA POLÍTICA

No fue con la Iglesia con la que las relaciones de Lamennais comenzaron a deteriorarse; fue con la monarquía, y en principio por la defensa de la Iglesia contra ella. El poder real había sido restablecido, y lo que Lamennais esperaba de él ante todo era la reparación de lo que constituía a sus ojos el desastre fundamental: la ruina del antiguo poder espiritual, ocurrida bajo la Revolución, y aprovechada, bajo una apariencia de reparación, por el poder temporal en la época del Consulado y del Imperio. Ahora bien, la monarquía restaurada, sin dejar de proclamar el catolicismo religión del Estado y favoreciendo en la práctica a la Iglesia, no había modificado, en sus relaciones legales con ella, el régimen instituido por Bonaparte: todo ocurría como si los reyes vueltos al poder hubieran deseado beneficiarse de los progresos realizados durante su exilio por el poder temporal en el viejo conflicto que lo oponía a la Iglesia. Este conflicto había desembocado en otro tiempo, con la declaración hecha en 1682 de las libertades de la Iglesia galicana, en una especie de *modus vivendi,* impuesto por la monarquía, admitido por el episcopado francés, y aceptado, al menos de hecho, por Roma. La destrucción de este equilibrio en beneficio del poder civil había empujado inmediatamente después de la Revolución al clero francés hacia la autoridad papal, y alterado retrospectivamente el crédito del propio compromiso galicano. Después, la Restauración y la vuelta de un gobierno favorable a la Iglesia y al clero pudieron hacer olvidar la prueba sufrida, y rehabilitar la tradición galicana. Pero a Lamennais le era fácil denunciar en las relaciones presentes entre la Iglesia y el Estado una sen-

[36] *Essai sur l'indifférence,* t. II, p. 128 (y véanse también la nota de la misma página).

[37] Ha sido objeto de mucha curiosidad el aspecto psicológico de la conducta de Lamennais: véase Renan, "M. de Lamennais", en *Revue des Deux Mondes,* 15 de agosto de 1857, p. 766; Anatole Feugère, *Lamennais avant l'Essai sur l'indifférence,* París, 1906, p. 241.

sible agravación respecto del estatuto aceptado bajo el Antiguo Régimen: la Iglesia había dejado de ser propietaria para convertirse en asalariada del Estado; el clero había perdido la función docente en beneficio de la universidad laica; el Estado había dejado de garantizar a la religión católica, con exclusión de las demás religiones, el gobierno oficial de los espíritus. Lamennais oponía a esta situación la idea de un ultramontanismo radical, única fórmula, a su entender, en la Francia post-revolucionaria, de un poder espiritual efectivo. Entraba así en conflicto con la monarquía de la cual repudiaba, no sólo en la práctica presente, y en su principio mismo, la antigua doctrina galicana.

Entre la monarquía y él, las cosas empeoraron gradualmente. Sus recriminaciones contra la política religiosa de la monarquía fueron indudablemente virulentas desde el comienzo, ya se tratara de la universidad o —cuestión más grave todavía— de la neutralidad del Estado en materia de religión, de lo que él llamaba el "ateísmo político" de la monarquía restaurada: denunciaba, en la igualdad de los derechos legales de todas las religiones, "una renuncia absoluta al derecho de defensa contra el error que corresponde a la sociedad". Consideraba que al privarse el poder, con ello, de su justificación trascendente, ya sólo se fundaba sobre la fuerza.[38] Así, puede decirse que la doctrina del poder espiritual que domina el pensamiento de Lamennais implicaba desde el origen un control del poder real. Esta doctrina era insólita, en la Francia galicana, y en este sentido Lamennais y sus discípulos podían ser llamados con razón "nuevos católicos" por *Le Globe;* pero este neo-catolicismo quería ser un arqueo-catolicismo, y lo era, aunque quimérica y desesperadamente. Estipulaba, en la división tradicional de lo espiritual y de lo temporal, un derecho de jurisdicción del primero sobre el segundo, de ningún modo una separación en el sentido en que nosotros lo entendemos, y en el que la Iglesia, soberana en su dominio, tiende a los ojos de la ley hacia un estatuto más o menos declarado de institución privada. Es preciso ver cómo califica Lamennais, al comienzo de su carrera, este tipo de separación, que según él disuelve la sociedad, "porque, dice, la sociedad civil no subsiste sino porque es, ante todo, sociedad religiosa."[39]

El orden civil de ninguna manera puede depender por entero del poder temporal, ya que la vida pública se halla sometida a las leyes de la moral,

[38] Véase las *Observations sur un mémoire pour le sieur Jacques Paul Roman de M. Odilon Barrot* [Observaciones sobre un informe para el señor J. P. R. de M. O. B.] (1818), en las primeras *Mélanges*, pp. 311-312; y *Sur un ârret rendu par la Cour de Cassation* [Acerca de una sentencia dada por el Tribunal Supremo] (1819) en *Nouveaux Mélanges*, p. 160.

[39] *Sur un ouvrage intitulé Réponse aux "Quatre concordats" de M. de Pradt* [Acerca de una obra titulada Respuesta a los "Cuatro concordatos" de M. de P.] (1819), primeras *Mélanges*, pp. 476-477.

y "todo lo que se refiere al orden moral está fuera del dominio de la administración";[40] Dios y la Iglesia son allí soberanos.

La distinción entre los poderes es, pues, de hecho, para Lamennais, una jerarquía, cuya idea defiende agresivamente desde el regreso de los Borbones. Pero en estos primeros años y durante todo el periodo del gobierno de Decazes, sus recriminaciones, confundidas en la oposición general del ultramonarquismo a la política moderada de Luis XVIII y de su ministro, parecen ir contra una política errónea más que contra el propio monarquismo. Ya no fue así después del asesinato del duque de Berry, en febrero de 1820, y la subida al poder de los ultras. Como entonces no cambió nada de lo que le importaba, Lamennais estigmatizó a todo el monarquismo en la persona de "esos hombres invariables en su apego a los puestos que han ocupado una vez [. . .], que, en su tranquila benevolencia hacia la Iglesia, no pueden comprender que ésta se queje cuando ellos están contentos."[41] En 1823, bajo Villèle, el divorcio estaba consumado. Una carta de Lamennais al ministro de Educación* dio lugar a una sentencia condenatoria contra el director del *Drapeau blanc,* donde se había publicado: "¿Podría ser, escribía Lamennais, que hubiesen esperado intimidarnos con justicias pomposas? ¿Acaso no saben lo que es la conciencia, lo que es la religión, lo que es un sacerdote? Pues bien, lo aprenderán [. . .]. Porque por encima de la justicia humana, hay otra justicia eterna, inmutable, a la que no se puede engañar ni seducir, y de la que es imposible sustraerse; hay un gran Dios que ha dicho: Juzgaré incluso a las justicias, *ego justitias judicabo.*"[42]

Las cosas se agravaron todavía más con el libro *De la Religion* que publicó Lamennais en 1825-1826, bajo Carlos X,[43] y en el que se juzga a toda la mitología de la monarquía restaurada. No ha habido realmente Restauración.

[40] *Observations sur la promesse d'enseigner les 4 articles de la Déclaration de 1682, exigée des professeurs de théologie par le Ministre de l'Intérieur* [Observaciones sobre la promesa de enseñar los 4 artículos de la Declaración de 1682, exigida de los profesores de teología por el Ministro del Interior] (1818), primeras *Mélanges,* p. 206.

[41] *Quelques réflexions sur la censure et l'université* (1820), en *Nouveaux Mélanges,* p. 191; en cuanto a las circunstancias y la fecha, véase Christian Maréchal, *La Dispute de l'Essai sur l'indifférence,* París, 1925, pp. 141-144.

* *Grand maître de l'Université,* era su título en aquella época. [T.]

[42] *Sur la poursuite judiciaire dirigée contre le "Drapeau blanc" au sujet de l'Université* [Acerca del proceso incoado contra el "D. b." en relación con la Universidad] (1823) en *Nouveaux Mélanges,* p. 411; sobre toda esta campaña de Lamennais véase también su artículo "Education publique", *ibid.,* p. 391; la estudia en detalle Christian Maréchal, *Lamennais au "Drapeau blanc",* París, 1946.

[43] Lamennais, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* [Sobre la religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil], 1ª parte (capítulos I-IV), París, 1825 (y una 2ª ed. el mismo año); 2ª parte (capítulos V-X), París, 1826.

ni existe en Francia verdadera monarquía: "El rey es un recuerdo venerable del pasado, la inscripción de un templo antiguo, que se ha colocado en el frontón de otro edificio completamente moderno [. . .]. Francia no es más que una vasta democracia", donde el ateísmo se ha impuesto, y donde el cristianismo está excluido de la sociedad pública "con todas las fórmulas del respeto", pero no menos rigurosamente que en la época de la guillotina; más todavía, las intrusiones del poder civil abren el camino al cisma: se prepara, con gran júbilo por parte de los liberales, "el aniquilamiento del cristianismo en Francia, por medio de la instauración de una iglesia nacional sometida de todo punto a la administración."[44] Este anuncio de un cisma (¡en Francia, en 1825!) demuestra hasta dónde podía llegar ya el divorcio de Lamennais con el orden existente. Partidario, por su doctrina misma, de la fuente divina del poder, acaba finalmente preguntándose si el absolutismo no habrá sido un uso fraudulento del derecho divino; en efecto, "llegó una época en que los reyes [. . .] por una funesta contradicción, quisieron que la ley divina siguiera siendo siempre la regla de los actos privados y el fundamento del deber de obedecer, dejando de ser la regla de los actos públicos y el fundamento del derecho de mandar".[45] Pero al separar el orden político de la ley divina, excluyen de él toda legitimidad.

Esta reprobación creciente de la sociedad temporal, por fin condenada en su totalidad, fortaleció las opiniones apocalípticas familiares a Lamennais. La ruina universal que anunciaba en otro tiempo con dolor y angustia, siguió predicándola cada vez más como realización necesaria y —quizá— como promesa de renacimiento, tras la desaparición de las viejas soberanías caídas en indignidad.[46] Este renacimiento no puede ocurrir sino por la perennidad del cristianismo. De ahí la exhortación a la Iglesia de separar su destino del de una sociedad condenada a desaparecer: "El porvenir de la religión está asegurado. La religión no perecerá; sus fundamentos son inquebrantables. Separadla, pues, de todo lo que cae. ¿Por qué mezclar lo que no puede unirse?"[47] Así se consumó la ruptura de Lamennais con la contrarrevolución política, independientemente de toda inspiración propiamente liberal, y por la sola reivindicación de los derechos del poder espiritual. Por eso la repudiación del orden político existente va acompañada de una exaltación paralela de la institución que supuestamente posee los medios de salvación; el papado se eleva

[44] *De la Religion*. . ., 1ª parte, pp. 33, 25; 79; 96; 105.

[45] *Ibid.*, 2ª parte, p. 103.

[46] Es posible seguir, en numerosos textos, esta modificación del tema de 1820 a 1827. Véase en especial *Essai sur l'indifférence*, t. II (1820), pp. X-XII; *Correspondance*, ed. Le Guillou, t. II, pp. 474, 480-481, 488-489 (1824); *Nouveaux Mélanges* (1826), Prefacio, pp. 1-2; *De la Religión*, 2ª parte (1826), p. 29; *Correspondance*, t. III, pp. 144, 191 (1826); pp. 299-300, 354, 397 (1827).

[47] *De la Religión*. . ., 2ª parte, p. 236.

proporcionalmente al rebajamiento de todo el resto. En el jefe de la Iglesia se ha refugiado toda esperanza: "Guardián de la religión que no perecerá en absoluto, la Providencia, en estos días de destrucción, le encomienda además que vigile los restos de la sociedad humana. Le confía el cargo de cuidarlos hasta el momento en que tenga a bien fecundar de nuevo esas ruinas. El porvenir del mundo está en sus manos."[48] El porvenir por la Iglesia, tal es, pues, en adelante la idea dominante de quien había comenzado por ser el apologista feroz del pasado. Viendo las cosas simplemente, esta preminencia del porvenir sobre el pasado es quizá el carácter distintivo más determinante del neo-catolicismo; Lamennais llega a esto porque no ve cómo, en las formas sociales legadas a Francia por su historia, podría ejercer el espíritu en adelante sus prerrogativas. Porvenir es, pues, al mismo tiempo revolución: "Después de horribles desórdenes, de trastornos prodigiosos, de males tan grandes como la tierra no ha experimentado aún, los pueblos, agotados por el dolor, levantaran los ojos al cielo. Le pedirán que los salve; y con los restos diseminados de la vieja sociedad, formará la Iglesia otra nueva, semejante a la primera en todo lo que sea del orden fundamental, pero distinta en aquello que varía con los tiempos, y tal como habrá de resultar de los elementos que hayan de entrar en su composición."[49]

No se concibe una metamorfosis tan profunda sin un despertar de las masas, sin su acción irresistible y espontánea en el seno de un mundo en fusión. Tal es en efecto la imagen que Lamennais traza del futuro y propone a la Iglesia salvadora: "Es una locura contar con los gobiernos, que no son ya gobiernos, y que no pueden ya volver a serlo." "La fuerza está en las opiniones que penetran y enardecen a las masas, y el porvenir pertenecerá primero al genio de la destrucción."[50] Pero de hecho la sociedad se ha destruido ya a sí misma: "Ya no hay sociedad. Ese movimiento febril de los pueblos no es más que la búsqueda inquieta de la vida que han perdido. Se ahogan, y se debaten para respirar. Las masas son menos culpables de lo que se cree."[51] No dejará de pensar así, hasta la víspera de la revolución de 1830: "Es más bien por los esfuerzos de las masas que por el ascendiente individual por lo que la sociedad puede renacer en adelante." "A los pueblos es a quienes corresponde salvarse por sí mismos con la ayuda de la Iglesia y apoyándose en ella."[52] Es posible que haya estado predispuesto a esta dignificación de las masas por su doctrina de la "razón general", que, como se ha visto, hace a la multitud depositaria de

[48] *Ibid.*, 2ª parte, pp. 188-189.

[49] *Ibid.*, 2ª parte, p. 261.

[50] Carta del 2 de mayo de 1827 a la condesa de Senfft (*Correspondance*, t. III, p. 310; carta del 29 de mayo de 1827 al barón de Vitrolles (*ibid.*, pp. 329-330).

[51] Carta del 7 de diciembre de 1827 a la condesa de Senfft (*ibid.*, p. 422).

[52] Cartas a la condesa de Senfft, del 22 de enero de 1830, y al conde de Senfft, del 8 de febrero de 1830 (*Correspondance*, t. IV, pp. 235 y 241).

la verdad, quedando bien entendido que la multitud es siempre para él otro nombre de la Iglesia, y que, hasta nueva orden, el género humano sólo tiene autoridad a sus ojos bajo esta identificación. Así es como en 1829 puede hacer la apología de la Liga,[53] ilustrándonos singularmente sobre la índole de su democratismo. Pero la Liga está bien lejos, y el fundamento sobre el cual hace descansar la autoridad de las masas es más moderno: es el de una historia providencial a la que los gobiernos estarían mal inspirados si trataran de resistir, "como si se pudiera impedir que ocurra algo en este mundo, y que el futuro salga del presente".[54]

Ha acabado por avanzar también sobre el terreno de la libertad, pero con mucho ímpetu, y con unos pasos doctrinales más prudentes. Su condena global del sistema de la Restauración le vedaba seguir oponiendo los liberales a los monárquicos como el ejército de Satanás al de Dios. No quiere decir esto que se volviera atrás, ni poco ni mucho, en cuanto a la denuncia del humanismo filosófico que constituye el fondo de la doctrina liberal. Pero la idolatría del poder temporal en los monárquicos, no le parecía menos detestable que, en sus adversarios, la idea de la "soberanía del hombre",[55] y si los monárquicos, a pesar de su error criminal, podían ser considerados depositarios de un principio sano respecto de la índole sagrada del poder, él creía permitido preguntarse en qué medida los liberales no eran también oscuramente, y por funesta que fuese su doctrina general, portadores de una verdad fundamental. En los monárquicos debía reconocerse "un sentimiento justo y verdadero, el sentimiento de la necesidad indispensable del poder, de un poder legítimo u originalmente divino, para conservar cierto orden sobre la tierra y prevenir la ruina total de la sociedad"; pero por su parte, el liberalismo "ofrecía algo demasiado constante y demasiado general para que el error fuese su único principio". Bien considerado, "no es nada más, dejando aparte toda doctrina, que aquel sentimiento que, dondequiera que reina el cristianismo, levanta a una parte de la población en nombre de la libertad; sentimiento justo y sincero, y que, en realidad, no es sino la imposibilidad en que se encuentra todo pueblo cristiano de soportar un gobierno arbitrario o el yugo de un poder puramente humano".[56] Parece que Lamennais habría llegado más o menos progresivamente, de 1826 a 1829, a esta manera de ver completamente nueva,[57] por la que se re-

[53] *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église*, París, 1829, p. 69 ss.

[54] Carta del 30 de noviembre de 1827 a la condesa de Senfft *(Correspondance*, t. III, p. 414).

[55] Expresión y pensamiento antiguos en él (véase *Nouveaux Mélanges*, pp. 173, 250 ss.)

[56] *Des progrès...*, pp. 86-88; véase también pp. 32, 44-45.

[57] Véase, en estado embrionario, una especie de justificación del liberalismo en una de las *Pensées diverses* de 1826 *(Nouveaux Mélanges*, pp. 545-546); igualmente, una carta al conde de Senfft del 24 de diciembre de 1826 *(Correspondance*,

parte igualmente entre monárquicos y liberales la verdad política. Y el error también, ya que se engañan los unos y los otros, los primeros permitiendo al poder no tener aquí abajo otra ley que a sí mismo, los segundos no refiriendo a Dios el principio que limita el imperio del hombre sobre el hombre.

Este análisis está evidentemente preñado de consecuencias prácticas. Dedúcese de él que no habría que hacer menos para llevar a la verdad a los monárquicos que a los liberales, y que la misión de la Iglesia es la de llevar a cabo una síntesis de los dos partidos que trascienda al uno y al otro en pro de la salvación de la sociedad. De este modo, tras la representación apocalíptica de los destinos sociales aparece el trazado de una línea política. Hacia 1829, Lamennais había llegado a pensar que la misión de los católicos, constituidos en una especie de tercer partido independiente del poder,[58] era la de conquistar a los liberales aliándose a ellos para lograr reivindicaciones comunes. Manteniéndose imparcial entre monarquismo y liberalismo, desertaba Lamennais en realidad del primero de los dos campos, que había sido el suyo: "En cuanto a mí, como católico, no temo nada en el mundo tanto como al despotismo, que, en el siglo en que vivimos, con las ideas reinantes, sería la muerte de la religión."[59] De hecho, repudiaba el monarquismo con la esperanza de ganarse a la masa liberal para la causa católica; porque, pensaba, "la salvación no vendrá ni puede venir más que del partido realmente católico, cuando esté organizado [...]. Se tiembla ante el liberalismo: pues bien, volvedlo católico y la sociedad renacerá".[60]

Claramente se ve todo lo que hay de circunstancial en este primer viraje liberal de Lamennais. La libertad le había parecido siempre deseable, y con motivo, en materia de enseñanza: ¿qué otro principio oponer al monopolio de la universidad de Estado? Ahora lo extendía a toda la sociedad, por haberse convencido de que el restablecimiento de la unidad social, a la antigua, era

t. III, p. 258) en la que habla de los "liberales honrados"; de 1826-1827 data una Memoria de Lamennais a León XII, cuyas ideas anuncian las del libro *Des progrès* (el texto íntegro se encontrará en el tomo III de la *Correspondance*, pp. 277 ss.); véase, en fin, una carta del 23 de enero de 1828 a la condesa de Senfft (*Correspondance*, t. III, p. 457).

[58] Véase carta del 8 de febrero de 1830 a la baronesa Cottu (*Correspondance*, t. IV, p. 244).

[59] Carta del 9 de mayo de 1830 al marqués de Coriolis (*Correspondance*, t. IV, p. 282), véase también la carta a Benoît d'Azy del 11 de mayo de 1830 (*ibid.*, p. 284).

[60] Carta a la condesa de Senfft del 24 de diciembre de 1829 (*ibid.*, p. 222); en todas las cartas de este periodo, Lamennais se vale extensamente del ejemplo de Bélgica, en donde católicos y liberales aliados triunfaban juntos contra las autoridades protestantes de los Países Bajos. Véase también la carta del 18 de diciembre al barón de Vitrolles (*Correspondance*, t. IV, pp. 218-219), las cartas del 24 de diciembre de 1829 y del 14 de enero de 1830 al marqués de Coriolis (*ibid.*, pp. 221 y 234) y la carta del 13 de enero de 1830 a Benoît d'Azy (*ibid.*, p. 233).

quimérico, y que la sociedad no era ya sino una vasta competición en la que la Iglesia debía luchar por su parte, y arbitrar en plena independencia el encuentro de los partidos y de las ideas. Había creído descubrir en el liberalismo una doctrina de la moralidad del poder, que simpatizaba en cierto modo con la suya, y estimaba que la ocasión era buena para hacer valer el cristianismo por esa vía indirecta, sin dejar de marcar —jamás olvida hacerlo— la inmensa distancia entre las dos doctrinas. La libertad era, pues, para él, a la vez un arma de lucha y un argumento apologético. Pero la libertad tiene también su lógica, que Lamennais no podía ignorar por completo. Habla de ella a veces con una especie de entusiasmo, previendo "una disolución entera [...], una de esas crisis, terribles en verdad, pero necesarias para la renovación de la vida", e imaginaba dos condiciones para esta renovación: "ilustrar los espíritus con la discusión y fortificar las almas con el combate; de donde se deduce que la libertad, o poseída o buscada es hoy la primera necesidad de los pueblos y la condición indispensable para la salvación."[61] La división de opiniones y su confrontación libre es, pues, el proceso íntimo de la regeneración social, tal como Dios la pone en obra. La libertad útil es casi, por este hecho, una libertad sagrada. Se comprende la frase del barón de Vitrolles, amigo de Lamennais y hasta entonces su colega en ultra-monarquismo: "Yo ya no os comprendo."[62] Pero Lamennais no se ha vuelto, por esto, liberal; porque la libertad no es para él una condición permanente de la vida de las sociedades; es el resultado de una crisis, y la vía al término de la cual debe restablecerse la unidad católica de creencia. Cuando esta unidad existe, es justo que la autoridad, reprimiendo las controversias, prevenga toda escisión: "Son la prudencia y la razón misma las que imponen proceder así. Pero cuando la escisión existe ya, cuando las creencias están divididas, y opiniones sin número han sucedido a la antigua fe, la unidad entonces no puede renacer sino después de un libre combate."[63] La unidad debe, pues, renacer, y el estatuto dogmático del poder espiritual restablecerse en el transcurso de una "verdadera restauración", sobre bases cuyo secreto posee Dios.[64] La única libertad válida en sí y siempre es la del espíritu, juez del bien y del mal, y árbitro de la legitimidad de las potencias terrenas; pero como esta libertad no vale más que si se ejerce según el cristianismo, se contiene toda, a fin de cuentas, en las prerrogativas de la religión en

[61] Carta del 11 de enero de 1829 al conde de Senfft *(Correspondance,* t. IV, pp. 81-82); véase también la del 14 de noviembre de 1828 a la condesa de Senfft *(Correspondance,* t. IV, p. 66).

[62] Carta del barón de Vitrolles, del 19 de mayo de 1830 *(ibid.,* t. IV, p. 662); esta carta corresponde a la de Lamennais del 11 de mayo de 1830, donde puede leerse: "La sociedad no puede salvarse más que por el desarrollo completo del principio de libertad" *(ibid.,* p. 283).

[63] *Des progrès...,* p. 96.

[64] *Ibid.,* pp. 98-99.

el seno del Estado. Es lo que hace ambigua la referencia a las "libertades constitutivas del orden cristiano".[65] No dice Lamennais en parte alguna en esa época que las libertades políticas, en el sentido en que se las entiende de ordinario, como límites impuestos al Estado en nombre de los derechos del individuo, sean parte integrante del cristianismo tal como él lo concibe. Cierto es que las hace figurar en el programa ideal de su partido católico, pero después de la libertad religiosa (es decir la "liberación de la Iglesia") y la libertad de educación, y situándolas globalmente ("seguridad de las personas y de las propiedades", "cooperación con la ley") en lo que él llama el "orden inferior":[66] jerarquía significativa, y que marca bien el carácter de ese liberalismo católico naciente.

Ensayo de una ciencia cristiana

Todos los doctrinarios de un poder espiritual nuevo en tiempos de Lamennais, Saint-Simon y Auguste Comte en particular, daban por sentado que la Iglesia, en otro tiempo depositaria de los conocimientos humanos, se encontraba en la actualidad divorciada de la única ciencia válida, y, por consiguiente incapacitada para seguir gobernando las inteligencias. Se podía discutir esta conclusión sobre una posición de retirada, sosteniendo que la función de la Iglesia se ejerce en una esfera distinta a la del conocimiento del mundo visible. Pero Lamennais no lo consideraba así. "Durante mucho tiempo, escribe, la Iglesia tuvo en su mano el cetro de las ciencias, lo cual fue una de las causas del ascendiente que adquirió sobre los espíritus. Este medio de acción sería ahora más poderoso que en ninguna otra época."[67] Conocía seguramente, ya que no la obra de Saint-Simon, al menos la argumentación de Auguste Comte, quien, en sus primeros artículos, publicados en 1825-1826 en *Le Producteur,* tenía en cuenta a los "filósofos de la escuela retrógrada", autores, según él, de "consideraciones muy importantes sobre el poder espiritual", pero le negaba toda posibilidad de pervivencia a la autoridad espiritual de la Iglesia, en la era de la ciencia positiva.[68] Simétricamente, Lamennais y sus discípulos

[65] Carta del 22 de noviembre de 1829 al conde de Senfft (*Correspondance,* t. IV, p. 210).

[66] Carta del 30 de mayo de 1830 al barón de Vitrolles (*Correspondance,* t. IV, p. 292).

[67] *Des progrès. . . ,* p. 278.

[68] A. Comte, "Considérations sur le pouvoir spirituel" [Consideraciones sobre el poder espiritual], 2º artículo, en *Le Producteur,* t. II, p. 321; se trata aquí, en particular, de Joseph de Maistre; "Considérations philosophiques sur les sciences et sur les savants" [Consideraciones filosóficas sobre las ciencias y los sabios], 3er. artículo en *Le Producteur,* t. I, p. 450. (A. Comte contradice sobre este tema a "M. le Baron d'Eicktein", *sic*; en cuanto a Lamennais, véase *ibid.*, t. II, p. 373 n., donde Comte discute uno de sus artículos.)

agradecían a Auguste Comte el haber reflexionado sobre "la gran cuestión del siglo, la autoridad espiritual", y acogieron con aprecio su argumentación en favor de un poder dogmático;[69] admitían que el crédito de la Iglesia sufría grandemente por el hecho de haber quedado al margen del movimiento científico: "El espíritu humano se ha separado de ella, porque ha marchado sin ella, y ella ha dejado desde entonces de tener poder sobre él." Pero se negaban a aceptar que esta desgracia fuera definitiva y conforme con la ley de crecimiento de la humanidad, pues consumaba la separación del conocimiento y la creencia, que rompe la unidad fundamental del ser humano: con esta separación, "todo se ha tambaleado, todo se ha oscurecido, la fe y la ciencia".[70]

Para poner remedio, la Iglesia debe asumir de nuevo la dirección científica de la humanidad. Así, pues, las veleidades epistemológicas de Lamennais hay que situarlas en el seno de una preocupación común a toda la época, y cuyo objeto es la definición de un poder espiritual moderno. Al fundar en 1828 la Congregación de San Pedro, a la cual agregó un grupo de estudios laicos en La Chesnaie, pensaba inaugurar esa gran empresa: la creación de un conjunto de doctrina católica que abarcara teología, filosofía y ciencias.[71] Desde 1827 estaba preocupado por conciliar en doctrina la autoridad del dogma con la libre investigación científica: admitía, subordinándolo al "orden de fe", un "orden de ciencia o de concepción" confiado a la iniciativa individual; vuelve a ello en 1829, y de nuevo en 1830-1831.[72] No puede tratarse de unificar esos dos órdenes, sino de enlazarlos doctrinalmente el uno al otro respetando las prerrogativas de la fe. Esta empresa, poco nueva a decir verdad, la llevaron a cabo Lamennais y los lamennesianos de manera bastante mediocre. Unas

[69] *Le Mémorial catholique*, t. V, pp. 113 ss., artículo titulado "D'une nouvelle école philosophique" [Sobre una nueva escuela filosófica] y firmado por *X* (probablemente el abate Gerbet, quien, en aquel mismo año de 1826, citaba largamente *Le Producteur* en su libro *Des doctrines philosophiques sur la certitude* [Acerca de las doctrinas filosóficas sobre la certidumbre], p. 193 n.).

[70] Lamennais, "De l'avenir de la société" [Sobre el porvenir de la sociedad], 2º artículo, 29 de junio de 1831 (artículo publicado en *L'Avenir* y reproducido en las *Troisièmes Mélanges*, París, 1835, p. 297).

[71] Véase Louis Le Guillou, *L'Évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais*, París, 1966, p. 79: texto de varios artículos de las inéditas *Constitutions et règles des religieux de Saint-Pierre.*

[72] Véase *De la Société*, fragmento de 1827 (publicado por A. Blaize en las *Oeuvres inédites de F. Lamennais*, París, 1866, t. II, pp. 299 ss.); en 1829, *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, pp. 273 ss., y el opúsculo titulado *Sommaire. D'un systemè des connaissances humaines*, que figura entre los Documentos justificativos, núm. XI, de la misma obra, pp. 371 ss.; en 1830-1831, los cursos de Lamennais en el colegio de Juilly, inéditos hasta nuestros días y publicados, según manuscritos diferentes, con el título de *Essai d'un systèmé dē philosophie catholique*, por Chr. Maréchal (París, 1906, p. 5), y después por Yves Le Hir (Rennes, 1954, p. 9).

veces tratan de establecer, en aplicación de su doctrina de la razón general o de la autoridad, que la certidumbre en las ciencias de la naturaleza se asienta sobre el crédito universal de determinados axiomas o evidencias empíricas fundamentales; y pretenden beneficiarse de esta necesidad de una fe humana para anexionar la ciencia a un sistema fundado sobre una fe sobrenatural del todo distinta.[73] Otras veces se trata de vincular con el dogma un orden de ciencias, que no son las de la naturaleza, sino otras más próximas a la tradición eclesiástica: las disciplinas históricas y exegéticas, renovadas por el conocimiento de los cultos antiguos y de las civilizaciones del Oriente, y tal como han sido utilizadas ya por el catolicismo alemán con objeto de demostrar, mediante una interpretación simbólica, la presencia inmemorial y universal de los dogmas del cristianismo entre las naciones:[74] ésta fue, en efecto, una de las grandes esperanzas del neo-catolicismo, que el progreso de las propias ciencias históricas habría de aniquilar, hacia la época de Renan. Otras veces, en fin, parece tratarse, de manera más tradicional todavía, de reintroducir el espíritu cristiano en las ciencias morales y el derecho. El conjunto de esta elaboración doctrinal, que quedó inconexa y abortada en suma en su propósito esencial, preocupó durante mucho tiempo a Lamennais. Pero el sistema filosófico católico que preparaba no vio jamás la luz. Todavía pensaba en esa publicación a fines de 1832; a mediados de 1833, la aplazaba para dos años más tarde.[75] La obra, atravesada por la convicción cada vez más fuerte de la ruina espiritual de la Iglesia romana, no habría de llegar a buen término hasta mucho más tarde, en la *Esquisse d'une philosophie* [Esbozo de una filosofía], cuando Lamennais hubo encontrado su equilibrio definitivo fuera del catolicismo.

Roma callada

La verdadera aventura de Lamennais se desarrollaba con toda evidencia fuera de este terreno epistemológico; sólo pensaba en una síntesis católica de los conocimientos como acompañamiento de una renovación general del ascendiente espiritual de la Iglesia, que había de ejercerse sobre todo en el orden de la vida social y del poder. Ahora bien, el consejo de romper con la monarquía, si bien es cierto que procedía de una idea elevada de la preeminencia de

[73] Lamennais no ignoró la dificultad: véase *De la Société*, p. 299, n. 1; *Sommaire*, p. 361.

[74] Véase *Des progrès...*, p. 278; el tomo II del *Essai sur l'indifférence* había desarrollado ya estas opiniones en 1820; el barón de Eckstein las propagaba en su *Catholique* (1826-1829).

[75] Véase en las *Oeuvres* de Maurice de Guérin, ed. d'Harcourt, París, 1947, t. II, la carta a Eugénie de Guérin del 18 de diciembre de 1832, p. 62, y la del 16 de mayo de 1833 a M. de Bayne.

la Iglesia, era a la vez respecto de ella una intimación. Lamennais le confiaba sin duda más que nunca la guardia de una ley de justicia, superior a toda magistratura humana; así, escribía: "Llamad, si queréis, a este régimen una *teocracia;* el nombre no tiene importancia":[76] aún así era preciso que esta teocracia tomara conciencia de sí misma, que Roma se declarara, tomando un riesgo saludable. La exhortaba a "sufrirlo todo, antes que abandonar la parte más pequeña de la doctrina que Cristo selló con su sangre, y de los derechos que sus apóstoles recibieron de él, para trasmitírselos a sus sucesores". El llamamiento es claro, y apoyado por un anatema: "¡Ay de aquel que, encargado de este sagrado depósito, dejara rebajarse su espíritu a pensamientos terrenos, temiera al hombre, y no temiera a Dios, que ordena el combate y promete el triunfo!"[77] Lamennais no tenía nada que esperar en este sentido del episcopado francés, con el cual estuvo pronto en conflicto.[78] Era al papado al que se dirigía. Ahora bien, el papado, por poco entusiasta que fuera de los viejos arreglos galicanos, no tenía tampoco el menor deseo de "sufrirlo todo" para volver sobre concesiones caídas en desuso y compensadas por los beneficios evidentes de su alianza con la monarquía. Lamennais le aconsejaba destruir el establecimiento real de la Iglesia con vistas a un problemático establecimiento futuro. ¿Cómo renegar de la unión del trono y del altar cuando se acababa de verlos salvados juntos por la misma Providencia, después de haber sido destruidos juntos por el mismo enemigo? ¡Y era a este enemigo a quien Lamennais pedía ahora la salvación de la Iglesia! "Para vivir, es preciso saber decir: ¡Muramos!"[79] Esta fórmula heroica tenía tan pocas probabilidades de ser apreciada en Roma como en Francia; allí las visiones de apocalipsis salvadora agravaban menos que el cálculo de las ventajas presentes y de las posibilidades de conservarlas.

Lamennais sintió muy pronto la resistencia de ese poder pontificio al que imaginaba conferir el gobierno supremo del género humano. Por más que repitiera que todo estaba en manos del papa, y que una palabra suya cambiaría la faz del mundo, esa palabra no se pronunció. Lo deplora ya en 1824: "¡Oh! ¡Si los papas supieran cuánto pueden! [. . .] Se ve por todas partes lo que habría que hacer, y se ve por todas partes que nada se hace."[80] Después de 1826, esta recriminación amarga con respecto al silencio de Roma se repite

[76] *Des progrés. . .*, pp. 203-204.

[77] *Ibid.*, p. 267.

[78] El libro *Des Progrès de la révolution* suscitó una carta pastoral de Monseñor de Quélen, arzobispo de París; Lamennais le contestó con dos cartas (véase más arriba, notas 14 y 15) cuyo tono decidido y violento demuestra a la vez su imprudencia, y lo poco que esperaba de la Iglesia de Francia.

[79] Carta del 19 de noviembre de 1828 al marqués de Coriolis *(Correspondance,* t. IV, p. 69).

[80] Carta del 16 de mayo de 1824 al abate Jean *(ibid.,* t. II, p. 474).

cada vez con más frecuencia:[81] *"Allí* de donde la salvación hubiera podido venir, se duerme, o se tiembla."[82] Habiendo sucedido León XII a Pío VII, se anunció un cambio que no ocurrió.[83] Y habiendo sucedido Pío VIII a León XII, nada nuevo se dejó oír: "¿Cuánto tiempo permitirá Dios todavía que siga *allá* el mutismo?" Pero este mutismo entra quizá en sus planes: "Dios ha tendido un velo sobre los espíritus, y ha dicho al poder, como a la higuera del Evangelio: *¡Sécate!"*[84] Dios no salva, pues, ya por Roma, sino a pesar de ella y mediante su ceguera: "Dios no permite por nada una ceguera tan sobrenatural."[85] Este mutismo y esta ceguera del papado fueron, durante todos estos años, el gran tema de meditación, de espanto y de invectiva de Lamennais.[86] Helo aquí alzado, lo quiera o no, frente a la Iglesia. No existe sin duda, entre él y ella, divergencia expresa más que en el orden político, o lo que se tiene por tal. Pero su fe es ardiente en este orden, que es el de la autoridad terrena del espíritu, y es además imperiosa; lo cual hace inevitable el choque.

Dios y la libertad

Al buscar en el presente las condiciones de pervivencia del poder del Espíritu, Lamennais había acabado por encontrar lo que, en el mundo moderno, le parecía vivir de la vida espiritual más verdadera: la masa humana en pos de un estatuto de justicia. Había creído ver al fin, en ese anhelo de una sociedad mejor, no una pura inspiración del orgullo humano, sino un efecto del cristianismo. En el umbral de esta evolución, escribía: "El mismo desconcierto que agita actualmente a la sociedad [. . .] tiene por causa, en gran parte, el vivo sentimiento de la perfección moral que los antiguos no conocían y que el cristianismo ha desarrollado." Y añadía: "Esto es lo que hace quizá que la sociedad sea imposible en adelante", ya que "el orden más perfecto al que todos aspiramos, [. . .] ese orden no es de este mundo."[87] ¿Quiere decir esto que el cristianismo haya arruinado la sociedad humana? Pronto se persuadió, muy por el contrario, de que las aspiraciones que había hecho nacer

[81] Véase, para 1826, la *Correspondance,* t. III, pp. 144, 258.

[82] Carta del 2 de octubre de 1827 a la condesa Louise de Senfft *(Correspondance,* t. III, p. 376); véase también para el año 1827, *ibid.,* p. 387; en 1828, p. 486, y t. IV, pp. 48-49.

[83] *Correspondance,* t. III, p. 376 (véase nota precedente).

[84] Cartas de los días 3 y 8 de mayo de 1829 a la condesa de Senfft *(Correspondance,* t. IV, pp. 136 y 139).

[85] Carta del 6 de julio de 1829 al conde de Senfft *(Correspondance,* t. IV, p. 158).

[86] También en 1829, carta del 27 de julio al abate Vuarin, y en 1830, carta del 1º de marzo al R. P. Ventura (*Correspondance,* t. IV, pp. 166, 264).

[87] *Pensées diverses,* al final de *Nouveaux Mélanges* de 1826, pp. 545-546.

eran sanas, y que el orden que las contrariaba estaba condenado. En eso se encontraba cuando cayeron los Borbones. El hecho confirmaba sus predicciones referentes a la caducidad de la vieja monarquía, y la urgencia, para la Iglesia, de romper con unas instituciones cuyo tiempo había pasado. No modificaba sensiblemente su posición: teocrática en principio, por el fundamento exclusivamente católico del derecho,[88] liberal en la práctica por la necesidad para la Iglesia de entrar en la lucha y la confrontación de las ideas. Cuando salió *L'Avenir*, en octubre de 1830, eso es lo que significaba el lema "Dios y la libertad" que figuraba en la cabeza del periódico. No hay que imaginarse a Lamennais y a sus amigos convertidos repentinamente a la democracia avanzada; querían únicamente ver a Francia tal como era, es decir, tanto bajo un Orleáns como bajo un Borbón, republicana de hecho, por la igualdad civil y la soberanía de las cámaras elegidas: "No puede existir hoy en Francia más que un solo tipo de gobierno, la república. Sea cual fuere el nombre que se le dé, bajo cualquier forma que se la disfrace, será ella y únicamente ella la que tengamos de aquí a largo tiempo."[89] Esta Francia es la única verdadera, y el poder espiritual la tiene que conquistar aceptando sus caminos. La sociedad "no puede ser salvada por el poder; es preciso que lo sea por la libertad"; pero la libertad "reconstituirá el poder, después de haber, valga la expresión, reconstituido las creencias":[90] el término, fijado de antemano, de la libertad, sigue siendo la "unidad católica".[91] Apenas si se puede advertir, por momentos, una adhesión más franca a las opiniones liberales, cuando Lamennais preconiza "la libertad religiosa, política y civil, es decir, de un lado, la liberación de la inteligencia más o menos sojuzgada, bajo todos los gobiernos modernos, por la fuerza bruta del poder, y, del otro, una extensión de la esfera de actividad pública y particular proporcionada al desarrollo de esa misma inteligencia, con las garantías necesarias de los derechos resultantes de ese nuevo estado social".[92]

Así, pues, *L'Avenir* apenas si marcó una orientación nueva; desarrolló y

[88] Lamennais, artículo del 16 de octubre de 1830 en *L'Avenir* (reproducido en las *Troisièmes Mélanges*, París, 1835, pp. 94-95); véase también su artículo del 23 de mayo de 1831 *(ibid.*, pp. 266-268); y el artículo del abate Gerbet "De la légitimité et de la légalité", del 20 de octubre de 1830 (reproducido en *Mélanges catholiques tirés de L'Avenir*, París, 1831, t. I, pp. 18 ss.).

[89] Lamennais, "De la position du gouvernement", en *L'Avenir* del 17 de octubre de 1830 *(Troisièmes Mélanges*, pp. 101-102); igualmente "De la République", del 9 de marzo de 1831 *(ibid.*, p. 232), y carta del 8 de marzo de 1833 a la baronesa Cottu *(Correspondance*, t. V, p. 329).

[90] Carta del 21 de noviembre de 1830 a la condesa de Senfft *(Correspondance*, t. IV, p. 379).

[91] Carta del 16 de diciembre de 1830, a la misma *(ibid.*, p. 385).

[92] "Fausse direction du gouvernement" [Equivocada dirección del gobierno], en *L'Avenir*, 27 de enero de 1831 (*Troisièmes Mélanges*, pp. 196-197).

dio a conocer más ampliamente ideas ya formadas. En el periodo que precede y sigue inmediatamente a 1830, Lamennais esperó sobre todo la adhesión de la Santa Sede a estas ideas. De los esfuerzos para obtener esta adhesión, y sobre todo de la frustración de los mismos, había de nacer su nueva evolución. Mientras tanto, hay que advertir que esta fase de ruptura con el orden antiguo y de llamamiento a una renovación por Roma y en Roma representó para Lamennais, en cuanto a su equilibrio personal no menos que doctrinal, una especie de curación. Su angustia, que era la del espíritu escarnecido y sin eco, se encontró atenuada no bien creyó poder reconciliar a la Iglesia con la realidad moderna, rompiendo la alianza mortal del catolicismo con la monarquía condenada: "Rotos estos hierros, se levantará y recobrará su fuerza primera, y ese día será grande; marcará una de esas épocas en las que parece que hay como una inmensa fusión de vida, en que el género humano, impulsado por no sé qué poder desconocido que se despierta en él, se lanza al porvenir con una especie de profética esperanza."[93] Esta euforia no es sorprendente cuando se ha comprendido bien la índole del mal que la había precedido; he aquí al fin la idea, abierta al porvenir, de un poder espiritual reanimado, escuchado por los hombres, curado de la soledad y de las humillaciones. La Iglesia puede ser este poder, si es capaz de ello; pero, de todos modos, la visión, que ha acabado por imponerse, del rencuentro de Dios y de la sociedad humana, sobre los restos del pasado, contiene una promesa segura, que, por un camino o por otro, se realizará. Esta certidumbre, y el consuelo que traía, duraron a lo largo del conflicto y la ruptura con Roma. Así se explica que incluso en medio de los altercados penosos que precedieron la condena definitiva, Lamennais escribiera a Montalembert, que lo creía desdichado: "Puedo asegurarte que, lejos de experimentar ese dolor por el que me compadeces, jamás me he sentido más a gusto interiormente, más libre y más satisfecho, después de todo, de mi situación."[94]

Anteriormente, el espectáculo de una humanidad que se había vuelto sorda al llamado del espíritu y de una Iglesia sin virtud, no le había dejado otra esperanza de solución que la de un apocalipsis. Ya no se trataba de esto, sino más bien de un futuro maravilloso prometido a los hombres: "Yo creo en Dios y en su Providencia, y tengo puesta la esperanza en el porvenir que des-

[93] "De la position de l'Église de France", en *L'Avenir*, 6 de enero de 1831 (*Troisièmes Mélanges*, p. 183).

[94] Carta a Montalembert del 19 de febrero de 1834, en *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert*, ed. Eug. Forgues, París, 1898, p. 247 (como no pasan del año 1833 los cinco volúmenes publicados de la edición Le Guillou de la *Correspondance générale*, en el momento en que escribo, remito, para las cartas posteriores a dicha fecha, a las colecciones precedentes conocidas).

tina al género humano."[95] Se ve a sí mismo, como tantos de sus contemporáneos, viviendo rodeado de ruinas, "entre un pasado que no puede ya ser y un futuro que no es todavía"; pero para él no es dudoso el feliz resultado: "Incluso en medio de estas ruinas, bajo el trozo de bóveda medio derruido donde la Providencia nos ha reservado un abrigo pasadero, es posible, sin embargo, disfrutar de cierta tranquilidad contemplando esos preliminares de una creación nueva, y, por decirlo así, ese asombroso trabajo de Dios."[96] Un optimismo mesiánico ha remplazado la idea de un cataclismo expiatorio sin seguro despertar; es, de hecho, si se consideran los textos anteriores, un giro completo de pensamiento: "Me sería imposible participar de la opinión desoladora según la cual lo que ocurre sería el síntoma terrible de la crisis postrera y de la disolución de la raza humana. No hay en mi alma una sola potencia, un solo instinto al que no repugne admitir esto; por el contrario, encuentro en mí una fe inmensa en el porvenir de la sociedad, una esperanza inquebrantable de algo grande que se prepara para ella en el secreto de los designios divinos"; y declara a continuación el desacuerdo de su providencialismo con el de Joseph de Maistre:[97] prueba decisiva de las conversiones u orientaciones humanitarias en la literatura de la contrarrevolución.

Roma muerta

L'Avenir, que se publicó a diario durante más de un año a partir del 16 de octubre de 1830, había dado a conocer ampliamente las ideas de Lamennais. Pero éste seguía esperando. Esperaba que Roma hablara; no ciertamente para iluminarlo —no se percibe en él en parte alguna esta especie de inquietud—, sino para demostrarle, al aprobar sus opiniones, que seguía siendo digna del gobierno espiritual que declamaba para ella. Sin embargo, la publicación de un diario era ya, por así decirlo, un comienzo de acción directa, sobre todo acompañada de la fundación de una "Agencia general para la defensa de la libertad religiosa". Este título encubría sobre todo, es cierto, una acción, completamente ortodoxa, contra el monopolio de la universidad; pero la fundación de una escuela libre, no autorizada por la ley, que obligó a la autoridad civil a hacer condenar a sus amigos Lacordaire y Montalembert, testimoniaba la intención de colocar al catolicismo en conflicto con el

[95] Carta del 15 de diciembre de 1832 a la condesa de Senfft *(Correspondance,* t. V, p. 246).

[96] Carta del 25 de enero de 1833, a la misma condesa *(ibid.,* p. 295).

[97] Carta del 8 de octubre de 1834 a la condesa de Senfft, en las *Oeuvres posthumes de F. Lamennais. Correspondance,* nueva edición, 2 vol., París, 1863, t. II, pp. 407-408 (ed. E. D. Forgues); en cuanto al optimismo de Lamennais, véase también *ibid.,* p. 415.

orden establecido. Además, la Agencia se comprometió en una empresa de propaganda internacional: a la Europa católica se le propuso un "Acta de unión". Como todas estas iniciativas provocaran unas reacciones inquietas u hostiles en Francia, y Roma siguiera callando, a Lamennais no le quedó otro recurso que ponerse en camino para hacerla hablar. Suspendió la publicación de *L'Avenir,* cuya situación financiera iba mal, y partió para Roma en noviembre de 1831. Allí fue un tanto mal recibido, como se sabe, no logró ver a Gregorio XVI casi más que de pasada, y, en el viaje de regreso, tuvo conocimiento, en agosto de 1832, de la encíclica *Mirari vos,* que condenaba las doctrinas de *L'Avenir.* Cuesta trabajo creer que quedara sorprendido, después de todo lo que había dicho, mucho antes del viaje, de la ceguera romana. Cuando, en Roma, ponía por las nubes al jefe de la Iglesia, y representaba al mundo suspendido de sus labios "divinamente destinados a enseñar a las naciones y de los que puede brotar la verdad poderosa a cada instante",[98] hacía acto de obstinación más que de confianza: ese papado era una idea que llevaba en sí, no el que tenía su sede en Roma, y del cual escribía: "Ya no hay papado."[99]

El nombre mismo de Iglesia ha llegado a tomar en él un doble sentido: es necesaria una para que la sociedad viva, pero esa Iglesia que habita su espíritu no se establecerá sino sobre las ruinas de la que, en Roma, se halla moribunda o muerta. El momento de la crisis universal se acerca. ¿Se puede esperar que se limite a "grandes desgarramientos" internos de la Iglesia actual, a "una lucha terrible" en su seno, con la victoria final concedida por Dios a los suyos? Así es como después de la condena de *L'Avenir* presenta las cosas a su hermano el abate Jean, para tranquilizarlo quizá. Pero diez días después escribía, a una corresponsal juzgada menos vulnerable, que esperaba un trastorno total del mundo: "Adiós al pasado, adiós para siempre; no quedará de él nada."[100] Y en este aniquilamiento total, la Iglesia romana está bien evidentemente comprendida; Lamennais se siente cada vez más seguro de que Dios la ha cegado para apresurar por medio de ella el desastre y

98 *Des maux de l'Église et de la société et des moyens d'y remedier* [Sobre los males de la Iglesia y de la sociedad y sobre los medios de remediarlos], en *Affaires de Rome,* París, 1836 (t. XII de la edición Daubrée-Cailleux de las *Oeuvres*), p. 213 (*Des maux de l'Église* fue escrito en la primavera de 1832, durante el retiro de Lamennais en el convento de los teatinos de Frascati).

99 Carta del 10 de abril de 1832, desde Roma a Vuarin (*Correspondance,* t. V, p. 113).

100 Carta del 21 de octubre de 1832 al abate Jean (*Correspondance,* t. V. p. 206); carta del 1º de noviembre de 1832 a la condesa de Senfft (*ibid.,* p. 209); véanse también varias cartas de 1832 y 1833, *ibid.,* pp. 245, 294-295, 298-299; igualmente el Prefacio del tratado *De la servitude volontaire* [Sobre la servidumbre voluntaria] de La Boétie (*Oeuvres,* t. XI, pp. 265-266).

significar su caída.[101] Incluir la descalificación de Roma en un plan providencial es el proceso típico del cisma. Sin duda, el dogma no estaba entonces en juego.

Sin embargo, habiendo hecho hasta entonces de una doctrina de la autoridad romana la piedra angular de la comunión católica, Lamennais parecía atacar, al impugnar a Roma, su propio sistema entero. Inmediatamente lo comprendió: "Combatir por la Iglesia a pesar de la jerarquía y declarando la guerra contra la jerarquía, escribe, es algo católicamente contradictorio."[102] A pesar de todo, tomó ese partido porque el verdadero centro de su pensamiento no era la Iglesia de Roma, sino la idea de un poder espiritual auténtico, no siendo Roma sino una encarnación, que Lamennais descubría sujeta a flaquear y a perecer, de ese poder.

La idea de que el órgano terreno de Dios pudiera ser destituido y remplazado por una nueva institución, en un proceso de ampliación de la acción divina, no es ajeno a la visión cristiana del mundo: tal esquema es precisamente aquel por el cual la Iglesia de Cristo nació, desheredando la posteridad de Abraham y el sacerdocio judaico. Lamennais, para quien la caída de la Iglesia abre necesariamente una sucesión, traslada este esquema al presente: "Cuanto más he abierto los ojos y cuanto más los abro todavía, más imposible me es no ver en la Roma actual una imagen tristemente exacta de la sinagoga en tiempos de Jesucristo."[103] Y mide él mismo la distancia que ha recorrido: "Creedme, no se trata ya de ultramontanismo ni de galicanismo, la jerarquía se ha apartado del proceso, se trata de una transformación análoga a la que ocurrió hace dieciocho siglos."[104] La comparación de la Iglesia romana de 1830 con la Sinagoga de la época de Jesús se repite sin cesar en

[101] Véanse las cartas del 10 de febrero de 1832 a la condesa de Senfft, del 25 de marzo de 1833 al conde de Beaufort (*ibid.*, pp. 87 y 344); igualmente, *Affaires de Rome*, ed. citada, p. 295; y el Prefacio de los *Troisièmes Mélanges*, p. LXXXVIII; finalmente, *Discussions critiques*, ed. Le Guillou (*Les "Discussions critiques", journal de la crise mennaisienne* [Las "Discusiones críticas", diario de la crisis lamennesiana], París, 1967), p. 94 (fragmento fechado en 1833-1834 por el editor, *ibid.*, p. 61); las *Discussions critiques* fueron publicadas por Lamennais en 1841; Forgues dio de ellas una 2ª edición aumentada en 1856 en las *Oeuvres posthumes* de Lamennais, vol. de las *Mélanges philosophiques*.

[102] Carta del 27 de febrero de 1833 a X*** (*Correspondance*, t. V, p. 320).

[103] Carta del 25 de enero de 1833 al padre Ventura (*ibid.*, t. V, pp. 293-294); una idea semejante aparece ya en el *Essai d'un système de philosophie catholique*, ed. Le Hir, p. 308; el *Essai* es un curso dictado en Juilly en 1830-1831, pero el pasaje se encuentra en una "hoja separada" del manuscrito (véase la p. 52, n. 1), quizá posterior.

[104] Carta ya citada del 25 de marzo de 1833 al conde de Beaufort (*Correspondance*, t. V, p. 344).

sus cartas de ese tiempo.[105] Y otros temas relacionados con éste y más agresivos todavía la acompañan.

El del deicidio aflora o emerge en más de un lugar: "Jesucristo es hoy el gran enemigo, y *allá* como en otros lugares, y más que en otros lugares."[106] A Jesús se le crucifica en la Roma papal, en la Jerusalén moderna que mata a sus profetas y sobre la cual levanta ya su espada el Ángel del Apocalipsis; pero es Dios mismo quien, como en otro tiempo, ha armado hoy a los homicidas, para que su voluntad se cumpla: "Andad, herid, matad, vosotros que habéis recibido esa misión [. . .]; mereced que el día de vuestra entrada triunfal, lleguen a vuestros oídos estas solemnes aclamaciones: ¡Hosanna filio Satanae!"[107] Simbólicamente es el hijo de Dios quien sucumbe de nuevo a los golpes del clero romano hijo de Satanás, pero las víctimas actuales, esos profetas que la ciudad mata, son quienes han visto hoy la verdad y quienes la proclaman, identificándose implícitamente con el Cristo que sufre. Y no siempre implícitamente: "Jesucristo no se justificó ante los príncipes de los sacerdotes, calló [. . .]. Su conducta nos traza la nuestra."[108] Esta variante subversiva de la imitación de Jesucristo culmina en una identificación personal: "Dicen ellos que estoy solo: cuando Cristo murió en la cruz, estaba solo también."[109]

PROVIDENCIA E HISTORIA

El dogma, hasta entonces, no había sido tocado, sino únicamente la doctrina política, y con ella, como es regla en todo el neo-catolicismo, la filosofía cristiana de la historia. El progreso de la humanidad prevaleció sobre la búsqueda individual de la salvación; el cristianismo, sin dejar de ser para cada cual una doctrina de la eternidad, pasó a ser para todos una doctrina de regeneración terrena. Desde los tiempos de *L'Avenir*, se esforzó Lamennais

[105] Véanse cartas a la condesa Senfft de los días 25 de enero, 27 de septiembre y 6 de octubre de 1833. (*ibid.*, pp. 295, 484, 494).

[106] Carta del 26 de marzo de 1833 a la condesa de Senfft (*ibid.*, pp. 345-346).

[107] Carta del 9 de mayo de 1833, a la misma condesa (*ibid.*, pp. 392-393). La ciudad "que mata a sus profetas" es una repetición del apóstrofe evangélico a Jerusalén (*Mateo*, XXIII, 37; *Lucas*, XIII, 34). Los famosos pasajes del Apocalipsis sobre la gran Babilonia y la Bestia (capítulos XVIII y XX) son igualmente utilizados contra Roma (cartas del 27 de septiembre de 1833 a la condesa de Senfft y del 19 de octubre del mismo año a Montalembert).

[108] Carta del 29 de marzo de 1833 a Montalembert (*Correspondance*, t. V, p. 351); igualmente, las del 31 de julio y 25 de noviembre de 1833, dirigidas al mismo personaje (*ibid.*, pp. 433 y 522).

[109] *Discussions critiques*, ed. Le Guillou, p. 99, fragmento fechado el 13 de julio [1834], que aparece por primera vez aquí, no habiéndose atrevido Lamennais ni Forgues, al parecer, a hacerlo figurar en las ediciones de 1841 y de 1856.

en formular teológicamente la idea del progreso. En el *Essai d' un système de philosophie catholique* se lee que Dios es movimiento infinito; y el condenado, inmovilidad absoluta: "El hombre, por su pecado, había descendido hasta ese espantoso estado de fijeza, incapaz de movimiento alguno, en él hubiera permanecido eternamente de no haberlo arrancado Dios misericordiosamente del abismo en el que estaba sumido"; Dios devolvió, pues, al hombre la facultad de progresar hacia Él: "Este movimiento progresivo se hallaba interrumpido por el pecado: la regeneración lo volvió de nuevo posible."[110] El límite de este progreso está en lo que resta en nosotros del pecado, y más absolutamente en la finitud de nuestra naturaleza. En esta teología que hace derivar de la redención el progreso de los filósofos, el doctor cristiano se siente tentado de seguir la escuela de Chateaubriand tanto por el estilo como por el pensamiento: "El universo es un Dios naciente, pero separado para siempre de su Padre por un límite que, retrocediendo sin cesar, se mantendrá siempre, ya que huye en la Eternidad y la Inmensidad."[111]

La irresistible Providencia que gobierna el progreso es el alma de la historia: es la historia misma. Por ella coinciden el deseo de mejoramiento de la humanidad y la ley objetiva de su desarrollo: una voluntad a la vez omnipotente y obrando el bien —tal es la definición de Dios— garantiza esta coincidencia, visible sobre todo en las grandes épocas palingenésicas como la nuestra, "cuando desprendiéndose de la vieja envoltura de un pasado extinguido para siempre, todo renace, todo cambia, todo se transforma". Hoy más que nunca se causarían "incalculables males luchando con una vana y funesta terquedad contra el invencible poder que empuja hacia adelante al género humano".[112] Estas épocas de metamorfosis traen aparejados sus dolores, como un alumbramiento difícil de término feliz: "El tiempo puede tener un parto laborioso, pero no aborta jamás."[113] El brazo que nos arranca a un orden acostumbrado es un brazo rudo; los corresponsales de Lamennais le objetan los estragos y la tristeza de las revoluciones "¿Pero qué hay en ello, pregunta, para que os afecte tan profundamente? ¿Cuántos cambios semejantes no han tenido ya lugar en el mundo? A partir de Nemrod no se ve otra cosa. ¿Será preciso que los habitantes de las orillas del Éufrates se pasen la vida llorando la caída del imperio de Nino y Semíramis? Todas estas revoluciones, inevitables en el orden de las cosas humanas, ¿no han sido ordenadas por Dios, obradas por Dios, con el fin de llegar a ciertos fines que debemos creer dig-

[110] *Essai d'un système...*, ed. Chr. Maréchal, París, 1906, p. 9.

[111] *Ibid.*, p. 88; el mismo texto, con ínfimas variantes, en la edición Le Hir del *Essai d'un système*, p. 116. A Lamennais le gustaba bastante esta frase como para conservarla tal cual en 1841 en el *Essai d'une philosophie*, t. I, p. 182.

[112] "De l'avenir de la sociéte" [Sobre el porvenir de la sociedad], en *L'Avenir* del 28 de junio de 1831 *(Troisièmes Mélanges*, pp. 281-282).

[113] *Discussions critiques*, ed. Le Guillou, p. 93

nos de Él, y que, considerados en la sucesión de los siglos, no son en el fondo más que el desarrollo providencial de la humanidad?"[114] Cuando Lamennais trata este tema, ostenta un tono libre de angustia, alegre incluso. Encuentra naturalmente los símbolos del optimismo humanitario: el del navío sacudido por el oleaje, que conduce al género humano, y que ha de llegar a puerto; el de la aguja movida por el dedo de Dios, que marca las épocas de la historia, y que nadie puede detener.[115] Hace observar que no es el único, entre los cristianos de su tiempo, que profesa estas ideas: "Chateaubriand, Lamartine y muchos otros se han explicado tan claramente como yo."[116] Y es cierto: la idea de hacer entrar en el plan de la Providencia el curso de la historia, y más especialmente su curso presente, es uno de los artículos de fe fundamentales del neo-catolicismo, su más sólido terreno de vecindad y de entendimiento con el humanitarismo laico, y su principal motivo de conflicto con la Iglesia oficial.

Lo que ocurría en él cuando se lanzaba en esta religión del porvenir y del cambio quizá fuera menos simple de lo que dice. Había escrito: "Es el tiempo el que lo estropea todo, el que separa, altera, destruye, y yo no conozco nada bueno, nada deseable como la eternidad."[117] Es imposible dejar de sospechar que las afirmaciones contrarias están hechas para paliar la amargura de ésta; por lo demás, casi lo dice: "A cada objeto va unido un recuerdo, y éste despierta otro, y todos ellos son como unos muertos que se levantaran de la tumba [. . .]. Yo prefiero mirar al porvenir. El porvenir es bello y grato, porque se ve a Dios en el fondo."[118] Es una inquietud común en aquel tiempo la que pone en competencia la añoranza del pasado y la esperanza en el futuro: el progresismo pretende curar el primero por la segunda, y hacerse así el médico de las almas a la vez que el anunciador de una ciudad nueva. Lamennais mantuvo hasta el fin de su vida esta concepción providencial del progreso y esta espera de una solución regeneradora de la crisis moderna,

[114] Carta del 23 de junio de 1832 a la condesa de Senfft (*Correspondance*, t. V, p. 145); véase también la carta del 15 de diciembre de 1832, a la misma (*ibid.*, p. 245).

[115] Véase la carta del 26 de marzo de 1834 a la baronesa Cottu (*Lettres inédites de Lamennais à la baronne Cottu*, ed. d'Haussonville, París, 1910, p. 256); otros símbolos análogos, en la carta del 25 de abril de 1834 a la misma baronesa, *ibid.*, p. 259); carta del 20 de julio de 1834 a la condesa de Senfft, en *Oeuvres posth.*, *Correspondance*, ed. Forgues, t. II, p. 388.

[116] *Ibid.*, p. 389; véase en los *Affaires de Rome*, pp. 180 ss., la cita de un largo pasaje del *Essai sur la littérature anglaise* de Chateaubriand, que Lamennais comienza con las palabras: "El genio también es profeta."

[117] Carta a la baronesa Cottu, del 8 de marzo de 1824 (*Correspondance*, ed. Le Guillou, t. II, p. 456).

[118] Carta del 21 de julio de 1840 al barón de Vitrolles (*Correspondance inédite entre Lamennais et le baron de Vitrolles*, ed. Eug. Forgues, París, 1886, pp. 307-308).

que no contradecían necesariamente el espíritu cristiano, ni aun el católico. Se la encuentra reafirmada en todas las obras de la última parte de su vida.[119] Una vez que salió de la Iglesia, no había tenido que cambiar nada sobre este punto: sus nuevos amigos, demócratas y socialistas, profesaban en torno a él la misma doctrina. Por otra parte, llegado al término de su carrera, se encontró cerca de ellos en bastantes otras esferas.

Nueva participación de lo espiritual y lo temporal

Decaída Roma de su soberanía, cabía preguntarse qué autoridad espiritual le sucedería y de qué modo se definiría, en la nueva economía providencial de los poderes, la relación entre lo espiritual y lo temporal. La cuestión era ardua, sobre todo para Lamennais, absoluto en sus juicios y a la vez ajeno por completo a la idea de fundar una Iglesia nueva. Durante largo tiempo se refugió en una posición ambigua, pretendiendo condenar un catolicismo y esperar otro.[120] Pero los acontecimientos, es decir la agravación de sus relaciones con la autoridad romana, lo empujaban más allá. A través de esta penosa experiencia fue conducido, quisiéralo o no, a posiciones completamente nuevas para él. Durante todo el periodo en el curso del cual se

[119] Véanse especialmente los opúsculos que siguieron a su salida de la Iglesia: *Politique à l'usage du peuple* [Política para uso del pueblo], París, 1838, pp. 15 ss., 212; *Du passé et de l'avenir du peuple* [Sobre el pasado y el porvenir del pueblo], París, 1841, pp. 9, 11, 21-22; *De la religion*, París, 1841, pp. 174-175; igualmente, las *Discussions critiques*, ed. de 1841, pp. 278, 289; en la *Esquisse d'une philosophie* [Esbozo de una filosofía], que inserta en sus volúmenes I y II (1840) el *Essai d'un système de philosophie catholique* anterior en diez años y a la sazón inédito, se conserva y desarrolla la idea de un universo en progreso (véase p. e., *Esquisse*, t. I, p. 394); igualmente, un fragmento inédito de la *Esquisse*, que se fecha en 1846 (*Revue de métaphysique et de morale*, 1898, pp. 717-718); *Amschaspands et Darvands* (París, 1843), pp. 13-14, 90-93, 393-394 de la 3ª edición, del mismo año; finalmente, acá y allá en la correspondencia: véanse p. e. las cartas de los días 29 de octubre de 1840, 26 de noviembre de 1841 y 16 de diciembre de 1846 a Marion (en *Confidences de Lamennais, lettres inédites de 1821 à 1848*, ed. Arthur Du Bois de la Villerabel, París-Nantes, 1886, pp. 230, 252, 319), del 4 de febrero de 1849 a Vitrolles (colección ya citada, p. 449). La fe mesiánica en el progreso se mantiene intacta no sólo en el fervor de 1848, sino después de las jornadas de Junio y hasta bajo el Imperio: véase su artículo en *Le Peuple constituant* del 5 de marzo de 1848; el titulado "État de l'Europe", en *La Réforme* del 27 de noviembre de 1849, y la carta del 2 de octubre de 1853 a M. Elie (*Oeuvres inédites* ya citadas, ed. Blaize, t. II, p. 265).

[120] Compárense las cartas de los 19 de marzo y 18 de abril de 1834 a Montalembert (*Lettres inédites*. . ., ed. citada, pp. 254 y 260-261) y la carta del 6 de septiembre de 1834 a Lerminier, citada en Anatole Feugère, *op. cit.*, pp. 362-363.

propuso, sin desmentirse, permanecer dentro de la Iglesia que lo había condenado, trató primero de fundar en doctrina una limitación de la autoridad papal que lo dejaba en libertad de ser lo que era. Queriendo anular prácticamente su sumisión y la de sus amigos a la encíclica *Mirari vos*, y su compromiso de no proseguir su acción política pasada,[121] invocó la distinción clásica de lo espiritual y de lo temporal. Ya en la época de su estancia en Roma, había concebido la idea de "combatir, no ya como católico, sino como francés". Después de la condena, la idea de separar la política de la religión vuelve a encontrarse en diversas formas en sus cartas.[122] En el verano de 1833, cuando las instancias del episcopado francés y la desconfianza de Gregorio XVI volvían a poner sobre el tapete la validez de su sumisión, él seguía abogando por una frontera estricta entre lo espiritual y lo temporal. Reconocía al papa el derecho de desaprobar las doctrinas liberales, de excluirlas del gobierno de la Iglesia, y de prohibir a los fieles pugnar porque se introdujeran en él: "Pero fuera de la Iglesia, en el orden puramente temporal, y más particularmente en lo que se refiere a los intereses de mi país, no reconozco en absoluto autoridad alguna que tenga el derecho de imponerme una opinión ni de dictarme mi conducta. Lo digo claramente; en esta esfera, que no es la del poder espiritual, jamás abdicará mi independencia de hombre."[123] Acabó por escribir en este sentido al propio papa, declarándose, "con respecto al poder espiritual enteramente libre en sus opiniones, en sus palabras y en sus actos, en el orden puramente temporal".[124]

La separación de los dos poderes, entendida así, no era demasiado convincente viniendo de un hombre que, sin dejar de admitir, con el Evangelio y la tradición, la distinción de lo espiritual y lo temporal, había afirmado con tanta frecuencia el fundamento sobrenatural de toda moral, y defendido el derecho de inspección que de ello resultaba para la Iglesia incluso sobre la conducta de los gobiernos. ¿Y por qué no, si es así, sobre la conducta política de los particulares? Sus amigos no dejaron de señalarle que contradecía su doctrina anterior, y él se justificó de ello como pudo.[125] Pero la palinodia

[121] Véase el texto de esta renuncia en los *Affaires de Rome* (ed. de las *Oeuvres* de Daubrée-Cailleux, t. XII, pp. 134-135).

[122] Montalembert le recuerda que había lanzado la idea de este distingo en Roma (carta del 6 de febrero de 1833, en *Lettres de Montalembert à Lamennais*, ed. Goyau-Lallemand, París, 1932, p. 43); para los comienzos de 1833, véanse las cartas de Lamennais a Montalembert de los días 21 de enero, 23 de enero y 5 de febrero (*Correspondance*, t. V, pp. 278, 283, 305) y la del 25 de enero al padre Ventura (*ibid.*, p. 294).

[123] Carta del 1º de agosto de 1833 a la condesa de Senfft (*ibid.*, p. 439).

[124] Carta al papa Gregorio XVI, del 5 de noviembre de 1833 (*ibid.*, pp. 509-510); de manera parecida, cartas del 9 de noviembre de 1833 al marqués de Coriolis (*ibid.*, p. 513) y del 19 de noviembre de 1833 a Montalembert (*ibid.*, pp. 517-518).

[125] Véase por ejemplo la carta del 25 de noviembre de 1833 a Montalembert

visible que se le reprochaba disimulaba un cambio de perspectiva mucho más grave. Su argumentación sobre la separación de los dos poderes no puede entenderse en su sentido manifiesto, ya que sabemos que en el mismo momento estaba convencido del decaimiento total, hasta del vasallaje satánico, de la autoridad romana. ¿Qué podía valer, en estas condiciones, el poder espiritual que le concedía aún? ¿Y cómo creer que consintiera en encerrarse en lo temporal, él en quien lo espiritual y sus prerrogativas fueron siempre la pasión dominante? En realidad, lo que declara ceder a Roma no es nada ya para él, convencido como lo está —y ese es el paso decisivo— de que lo espiritual está en adelante en la política, es decir en la vida de los pueblos. Y si al fin aceptó someterse en ese dominio también, e hizo, a nuevas instancias procedentes de Roma, acto de absoluta y entera sumisión a la doctrina de la encíclica,[126] no fue sino verbalmente, y con la convicción de que la autoridad a la cual se sometía estaba amenazada de un próximo desquiciamiento. Lo dijo a poco: había cedido por amor a la paz, en espera de aquella inminente revolución: "Si yo hubiera creído que lo que es fuera, y hubiese de subsistir en la misma forma, mi conciencia no me habría permitido firmar el acta que se me pedía."[127] En los pueblos era en donde acechaba ahora la manifestación de lo divino; se concibe que ninguna sumisión podía implicar que renunciara a esta expectativa, y a la conducta que ella le dictaba.[128]

Por los días de su ruptura con Roma, profesaba Lamennais un democratismo profético, fecundo en imaginaciones violentas y en anatemas contra los poderes. El pueblo, el pueblo sufrido era el único que atestiguaba a sus ojos la santidad del género humano y sus títulos al socorro divino. Toda su pasión nativa y su obsesión encendida del espíritu se centraron en esta nueva imagen. La "política" así entendida lo era todo para él. La necesidad que sentía de un poder espiritual triunfante encontraba ahora su alimento en la exaltación del pobre, portador de la verdad y de la regeneración. Mientras argumentaba para Roma y sus amigos, la llama esencial ardía en él con un

(*ibid.*, pp. 521-522) en respuesta a la de Montalembert del 11 del mismo mes (*Lettres de Montalembert*, ed. citada, pp. 153 ss.); igualmente, carta del 31 de diciembre de 1833 a la condesa de Senfft (*Correspondance*, t. V, p. 551).

126 Véase su declaración en latín en los *Affaires de Rome*, ed. citada, p. 166, n. 1.

127 Carta del 4 de enero de 1834 a Marion, en Arthur Du Bois de la Villerabel, *Confidences de Lamennais*, p. 96.

128 Véase, en este sentido, la carta del 15 de enero de 1834 a Montalembert (*Lettres inédites...*, ed. citada, p. 237); la carta del 20 de julio de 1834 a la condensa de Senfft (*Oeuvres posthumes, Correspondance*, ed. Forgues, t. II, p. 387); la carta a Béranger, del 26 del mismo mes (*ibid.*, p. 390); la carta a Vitrolles del 8 de agosto de 1834 (*Correspondance inédite entre Lamennais et le baron de Vitrolles*, p. 261).

alimento nuevo, más viva que nunca. Brotaba al exterior con las *Paroles d'un croyant,* que desencadenaron la condena final, personal, y la ruptura. De hecho, había dejado ya de sentirse sacerdote, y sí tan sólo portavoz del espíritu que alienta en los pueblos. Figuraba así, en su propia persona, el desposeimiento del sacerdocio romano. Pasaba del estado de sacerdote católico al de publicista humanitario, en virtud de una lógica vivida, que hacía de él en apariencia un caso de excepción, pero de hecho un resumen simbólico de la marcha de su siglo.

La adhesión a la causa del pueblo, en las regiones humanitarias hacia las cuales avanza desde ese momento, no implica por lo demás programa social preciso alguno. Todo lo más es una tradición bíblica, evangélica, clerical incluso, la de fulminar en nombre de los pobres contra los ricos. Lamennais lo había hecho en sus años de contrarrevolución virulenta, bajo la forma retrógada de una condena de la sociedad industrial; había abogado por los "ilotas de la industria", explotados y separados de Dios.[129] Después de 1830, el acento cambia: se acusa a la industria de favorecer una nueva feudalidad, comparable a la antigua, "la feudalidad de la riqueza", y desde un punto de vista democrático se condena la actitud de la burguesía para con las clases pobres.[130] Pero se desea, en este medio católico, que la revolución se haga bajo el imperio de los principios cristianos, conciliando propiedad y caridad. Lamennais, con toda su vehemencia, jamás fue más lejos. Si bien se pronunció pronto, con los demócratas contemporáneos, contra la monarquía de Julio y en favor de la República, en cambio, se mantuvo siempre como el conjunto del neo-catolicismo social de esa época, fuera del socialismo propiamente dicho. Esta reserva era por lo demás frecuente en el humanitarismo, incluso el más avanzado, donde la explosión de las *Paroles* tuvo una resonancia más prolongada.

Queda planteada una cuestón: si la distinción entre lo temporal y lo espiritual, bajo su forma antigua, dejó de ser fundada, ¿cuál sería en adelante la partición entre los dos poderes? Mientras Lamennais desesperó tan sólo de la monarquía, no tuvo que modificar sensiblemente sobre este punto la economía de su doctrina: creía que, en el ámbito temporal, el ejercicio de las libertades del "orden inferior", para emplear su antigua expresión, aseguraría la marcha de los asuntos al reducir al mínimo la intervención del Estado, y que, frente a dicho Estado debilitado, la Iglesia seguiría siendo depositaria del principio espiritual de la libertad, y más que nada, fiadora de la

129 Véase *Sur l'observation du dimanche* [Sobre la observancia del domingo], en *Nouveaux Mélanges*, pp. 354-355.

130 Véase abate Gerbet, *Conférences de philosophie catholique. Introduction à la philosophie de l'histoire*, 5ª conferencia, 19 de junio de 1833, pp. 220-221.

legitimidad de todo poder.[131] La Iglesia romana, y con ella toda iglesia visible, una vez desaparecida de su sistema de valores, la construcción entera quedaba desquiciada. Lo espiritual ya no residía en la jerarquía católica, sino en la masa humana. Lamennais llegaba tan lejos en este traslado, que se le ocurrió incluso preguntarse retrospectivamente si las resistencias históricas de lo temporal al papado no habrían sido legítimas, y a justificar en cierto modo el galicanismo.[132] En cuanto al presente, en todo caso, la investidura de las naciones parecía borrar la frontera de lo espiritual y lo temporal, y todo estaba por revisarse.

Lamennais trató entonces de trazar la antigua distinción en una forma nueva: imaginó, gobernando a la sociedad, una "ley de libertad", ley política revestida desde entonces, en su ejercicio cotidiano y en el pueblo que la encarna, de una sanción espiritual, y, por encima, una "ley de unidad", por la cual la libertad estaría subordinada a una fe común, más alta, y cuyo depósito tendría la Iglesia.[133] Vuelve a encontrarse aquí la delimitación —siempre jerárquica— de los dos poderes; pero el temporal se halla en cierto modo santificado por la libertad; y la Iglesia de que se trata, temporalizada: porque parece bien que, eliminándose a Roma, y de acuerdo con el nuevo curso del pensamiento de Lamennais, esta Iglesia deba confundirse con la propia comunión humana. De suerte que todo reside ahí, en el seno del pueblo, y que es en el interior de un poder único donde actúan la ley de libertad y la ley de unidad. La delimitación de las dos esferas es más difícil que nunca en estas condiciones. Lamennais confiesa detenerse en esta dificultad sin poder solucionarla, por apremiante que sea; confiesa haber creído en otro tiempo la cuestión de los dos poderes más fácil de lo que es en realidad.[134] Podría asombrar esta perplejidad en un espíritu tan impetuoso. Pero ello se debe a que acabó por encontrar un problema completamente distinto de aquel que nacía del conflicto entre el sacerdocio y la monarquía: el problema que planteaban, en aquella primera mitad del siglo XIX, todas las doctrinas del porvenir, divididas entre los dos deseos contradictorios de libertad y de unidad.

131 Véase "De la République", en *L'Avenir* del 9 de marzo de 1831 *(Troisièmes Mélanges*, pp. 237-238), y sobre todo "De l'avenir de la société", en *L'Avenir* del 28 de junio de 1831 *(ibid.*, pp. 285 ss.).

132 *Troisièmes Mélanges*, Prefacio (1835), pp. XIV ss., véase igualmente *Du passé et de l'avenir du peuple*, París, 1841, p. 108.

133 *Troisièmes Mélanges*, Prefacio, pp. XXXV-XXXVII.

134 *Ibid.*, pp. XXXIII, XXXIV, XXXVII, XLIII-XLIV; véase también *Affaires de Rome*, en *Oeuvres*, t. XII, pp. 281-282.

CONVERSIÓN HUMANITARIA Y REVISIÓN DEL DOGMA

En un punto Lamennais se mantuvo fiel a sus orígenes: jamás dejó de profesar una *religión;* una religión que la filosofía confirma, pero que es algo distinto y superior. El vínculo del hombre con Dios, incluso si no lo entiende ya de manera católica, sigue siendo para él, hasta el fin, el principio de toda vida espiritual. Pero ahí también coincidía con el humanitarismo laico, el cual pretendía generalmente combinar con doctrinas positivas un elemento religioso reconocido indispensable para la vida de la humanidad. La coincidencia en este punto puede discutirse, ya que Lamennais no siempre lo ha admitido; por comprometido que estuviera en el movimiento democrático general, por más que simpatizara con la Revolución francesa y hasta con el siglo XVIII,[135] admitía con repugnancia, en religión, el contacto con la izquierda de tronco laico. Trata con una especie de severidad clerical a los reveladores modernos, el sansimonismo, el furierismo, la religión del ideal y la adoración (en Pierre Leroux y George Sand) de la vida universal.[136] Es el cristianismo lo que él, por su parte, trata de predicar siempre, y no renuncia ni a la Trinidad, bajo los nombres de Poder, Verbo y Amor, ni a una doctrina mística de la palabra que hace del Verbo divino, mediante lo que él sigue llamando una revelación, la fuente y el vínculo de toda sociedad, ni a la distinción del orden de concepción y del orden de fe;[137] y mantiene su proyecto de una síntesis religiosa de la ciencia.[138]

Con estos indicios, y teniendo en cuenta sus orígenes, se puede muy bien suponer que siguió siendo siempre, en conciencia, más religioso de lo que lo fueron nunca Enfantin, Leroux o Quinet. Pero en lo esencial pensaba como ellos, y ellos como él. Consideraba la religión sometida al progreso,[319] y poco

135 Véase por ejemplo, sobre el siglo XVIII, *Discussions critiques,* ed. de 1856 (en *Oeuvres posthumes, Mélanges...,* ed. E. D. Forgues, Fragmento 120, p. 188); igualmente, "Du socialisme", en *La Réforme* del 6 de octubre de 1849; sobre la Revolución, véase *Politique à l'usage du Peuple,* pp. 160-163; *Amschaspands...,* p. 99.

136 Véase entre otros *Du passé et de l'avenir du peuple,* p. 133 ss.; *Amschaspands...,* carta LT; carta a Vitrolles del 19 de octubre de 1841 (colección citada, pp. 370-371).

137 Sobre todos estos puntos, véase la *Esquisse* en 1840 (t. I, libro I, capítulos I-II, y libros V-VI; t. II, libro III), donde repite las opiniones del *Essai d'un système;* véase también *De la société première et de ses lois,* París, 1848 (continuación parcial del *Esquisse*), libro I, capítulo II, y libro II, capítulo I, pp. 72-74; y el Fragmento ya citado del *Esquisse (Revue de métaphysique et de morale,* 1899, p. 59). Sobre la palabra y la revelación, véase *De la religion,* París, 1841, pp. 60-61; *Esquisse,* t. I, p. 224, y *De la société première,* p. 116.

138 Véase *Du passé et de l'avenir du peuple,* p. 116; *Esquisse,* t. IV; *De la société première,* pp. 107-108.

139 *De la religion,* especialmente Prefacio, pp. 8 ss.

importaba que continuara llamándola cristiana[140] desde el momento en que la definía, en su última fase, como "la religión liberada de las vanas opiniones que dividen, la religión restituida a su pura esencia";[141] ¿qué otra cosa se dice en torno suyo? Repudiaba la filosofía pura, y la filosofía ecléctica en particular, como abstracta e impotente, mientras que la religión es "la savia fecunda, eterna, la savia divina del universo", y, en el hombre, la "filosofía viva".[142] Pero todo el humanitarismo opinaba en el mismo sentido, y sobre todo el que, derivando de la utopía organizadora, aprendió de ella a menospreciar la metafísica pura y a exaltar un principio religioso de regeneración colectiva. Las Trinidades y las Encarnaciones de fórmula renovada, a mitad de camino entre la creencia y la invención filosófica, no son raras entonces en el medio humanitario; ni tampoco los proyectos de síntesis científico-espiritual. El último Lamennais apenas conservó de su religión anterior lo que, salvo el estilo, tenía igualmente curso en el humanitarismo laico contemporáneo.

Por lo demás, por muy religioso que quisiera ser, no se puede ya hablar en cuanto a él de neo-cristianismo cuando se le ve distanciarse de algunas de las creencias cristianas más esenciales. En el grupo de escritos en los que, de 1838 a 1841, expone la forma definitiva de su fe, lo vemos —paso decisivo— rechazando el dogma de la caída y del rescate en favor de la doctrina del progreso continuo. Esa es, de hecho, la verdadera línea divisoria, desde el siglo XVIII, entre el cristianismo ortodoxo o teosófico y el humanismo laico. Y resulta que es también lo que distingue la *Esquisse* de 1840 del *Essai d'un système* que era la primera versión de aquél, anterior a la ruptura con Roma; lo referente a la caída desaparece de un texto al otro: La idea "El hombre ha caído de su estado primero", se convierte en "El hombre no es lo que debería ser". El pretendido dogma de la caída, según la nueva doctrina, "reposa sobre la hipótesis de un estado primitivo de perfección imposible en sí mismo, y manifiestamente opuesto a la primera ley del universo, la ley de progresión."[143] La adquisición de la conciencia del bien y del mal, que se considera resultante de un pecado original, fue en el desarrollo humano un progreso inicial; "no fue, indudablemente, una caída"; la caída fue anterior, y consistió en la Creación, que realizó en forma necesariamente imperfecta los tipos que existían en Dios en el estado de perfección. Así, el drama del pecado se remplaza por una necesidad metafísica, la inevitable finitud del ser creado, pero no bien se hubo realizado la creación, la criatura fue destinada a progresar continuamente hacia su Creador; de suerte que el estado de

[140] *Ibid.*, p. 21, y todo el capítulo XVIII; igualmente, p. 175.

[141] *De la société première*, p. 241.

[142] *Discussions critiques*, ed. de 1856, fragmentos IX y X, pp. 20-22; véase, en cuanto a la condena de los filósofos puros, el Prefacio de la *Esquisse*, p. VII.

[143] *Essai d'un système*, ed. Maréchal, p. 221, *Esquisse* t. II, pp. 10-11 y 58.

pretendido pecado fue un progreso sobre la inocencia primera; y "este progreso, el cual implicaba, junto con el conocimiento y la libertad, el poder de violar las leyes del orden, lejos de ser un mal, era por lo contrario un bien, y un bien inmenso".[144] Evidentemente, desaparecido el pecado, ya no tiene razón de ser la expiación, que supone un Dios cruel, ni Satanás —Lamennais no lo rescata, lo ignora—, ni las penas eternas.[145]

Junto con la caída, desaparecen los remedios sobrenaturales que el cristianismo pretende aplicarle. La redención es ya inútil: "El mejoramiento de la humanidad, su rehabilitación en este sentido, está, pues, estrechamente vinculada a su crecimiento, no es sino su crecimiento mismo, su movimiento natural de ascensión hacia Dios."[146] La encarnación no debe entenderse sino como el influjo universal del Verbo en la inteligencia humana, "verdadera encarnación del Verbo en la humanidad".[147] Así, encarnación y revelación se confunden, sin que haya podido haber jamás, entre Dios y el hombre, comunicación alguna propiamente dogmática.[148] La gracia se disipa igualmente: no es más que la atracción y la acción de Dios sobre nosotros, condición de nuestra existencia, de suerte que "la gracia es la naturaleza, y la naturaleza es la gracia".[149] Es, pues, todo lo sobrenatural lo que desaparece, dejando a la naturaleza como único testigo de la acción divina. De ahí axiomas como éste: "O la revelación se confunde con la razón, o se debe creer en la revelación sin motivo de creer en ella."[150] Lo sobrenatural se repudia por otra parte expresamente: el hombre lo veía antaño en todo, hoy, estrechado su círculo, no encierra éste más que la religión; "pronto acabará de cerrarse, y el hombre comprenderá que no existe más que un orden en el que todo se produce y se encadena de acuerdo con unas leyes permanentes, inmutables, eternas, en una magnífica unidad, imagen de la unidad del mismo Dios".[151] En esta vasta revisión naturalista del dogma, Lamennais fue muy lejos, reprochándole a veces al cristianismo histórico haberse entregado "a

[144] *Esquisse*, t. II, pp. 65-69 (todo este libro I de la 2ª parte refuta, prácticamente, las opiniones ortodoxas profesadas en el mismo libro del *Essai d'un système).*

[145] Véase *Discussions critiques*, ed. de 1841, pp. 143 ss., y el testimonio de Bruté (1836), en Dudon *op. cit.*, p. 364; también Lamennais, traducción de los Evangelios, París, 1846, pp. 107, n. 1 y 108, n. 1.

[146] *Esquisse*, t. II, p. 97.

[147] *De la religion*, p. 146.

[148] *Discussions critiques*, ed. de 1841, pp. 49-50.

[149] *Esquisse*, t. II, p. 95; igualmente, *De la religion*, p. 163, y *De la société première*, pp. 149-150.

[150] *Discussions critiques*, ed. de 1856, fragmento XIV, p. 26; véase también el Prefacio de la edición de 1841, p. 3.

[151] *Ibid.*, ed. de 1841, p. 52; véase también pp. 53-73; igualmente, *De la religion*, p. 31; *De la société première*, pp. 77 ss.

un espiritualismo excesivo":[152] cierto es que el ex sacerdote no lo entendía sino en el sentido epistemológico, y no se aventuró jamás, como sus contemporáneos sansimonianos o furieristas, a rehabilitar la carne.

La descristianización de Lamennais lleva consigo en fin, o más bien supone, el rechazo de una Iglesia jerárquica, y el repudio, o al menos la reinterpretación, de los sacramentos. En cuanto al primer punto, completó los anatemas que, en el transcurso de la crisis, había lanzado sobre la jerarquía romana, como indigna o demoníaca, con una refutación doctrinal de la noción misma de Iglesia como autoridad distinta de la masa de los fieles. Aquí es donde su antigua doctrina de la razón general encontró un nuevo empleo; había invocado en otro tiempo la autoridad del género humano para fundar la de Roma; ahora se servía de ella para anularla: "Si la razón de todos es la base de la Iglesia, su autoridad, que antecede a la autoridad de la Iglesia, le es superior, y la Iglesia tiene sobre la tierra un juez externo a ella."[153] El sacerdocio, convertido en la función de todos, no es ya, en su forma oficiante y pública, más que una delegación revocable de la comunidad humana;[154] se nos dice que en 1840 desarrolló Lamennais "un sistema de sacerdocio idéntico en todo a una organización de la guardia urbana".[155] La eucaristía, considerada a la escala del conjunto de los seres, es la ley de transformación y de vida que hace de los unos el alimento de los otros por un sacrificio universal y opera la unidad de la creación en Dios; a la escala humana, es el don del hombre, al hombre, la ley de entrega abnegada por la cual circula Dios en sus criaturas: "Desde este punto de vista, la Eucaristía, separada del dogma relativo a un sistema particular de concepción teológica, expresa, simbólicamente, la ley de la Humanidad."[156] En fin, el culto entero, en lo que tiene de público, no hace sino manifestar la unión de los fieles revistiendo su piedad de "ritos simbólicos" que la "atracción de lo bello" hace más efica-

[152] *Du passé et de l'avenir du peuple*, pp. 77-78; también pp. 83-85, 99; y *Amschaspands...*, pp. 35, 109-110.

[153] *Discussions critiques*, ed. de 1841, p. 94 (fragmento que figura ya en el manuscrito de Rennes, que se fecha en julio de 1834; (véase la edición Le Guillou de las *Discussions*, p. 9). Sobre la utilización que hace Lamennais, después de la ruptura con Roma, de la doctrina de la "razón general", véase *De la religion*, pp. 56-164.

[154] *De la religion*, pp. 125-127; la misma doctrina en *De la société première*, pp. 203-205.

[155] Véase la colección, ya citada, de las cartas a la baronesa Cottu (carta de esta corresponsal, citada en la Introducción, p. XLV); y también el testimonio de Dargaud, publicado por Des Cognets en *Le Correspondant* del 25 de diciembre de 1924, pp. 1114-1115.

[156] Véase *De la religion*, pp. 103-104; igualmente, su traducción de los Evangelios, pp. 370-371; y en cuanto a las líneas que cito, *De la société première*, p. 226.

ces.[157] En cierto modo, el culto y el arte no forman más que uno: "El Arte, que en todos los pueblos copia su carácter del de la religión, se concibe forzosamente, en su esencia, bajo la misma noción que el culto, ya que es, él también, lo verdadero revestido de una forma sensible."[158]

No es casual que la estética haga su aparición en la doctrina final de Lamennais. Ha acabado pensando, como todo el espiritualismo moderno en busca de comunicación extra-dogmática con lo divino, que el arte es "la encarnación del mundo típico en el mundo fenoménico, del mundo espiritual en el mundo material".[159] Seis capítuos del *Esquisse,* consagrados al arte, son quizá lo más notable entre las exposiciones, que se multiplican a la sazón, de las opiniones humanitarias sobre este tema;[160] pero mientras que prosperaba en torno suyo, entre sus antiguos discípulos, una doctrina del arte cristiano medievalizante, por la cual la estética humanitaria estaba integrada mal que bien dentro de la ortodoxia, Lamennais escribía, refiriéndose al arte: "Su vida debe ser buscada, no en el pasado que no puede renacer, sino en lo que germina y se desarrolla en el corazón del presente [. . .] La religión del porvenir proyecta sus primeros resplandores sobre el género humano en espera, y sobre sus futuros destinos: el artista debe ser su profeta."[161]

Jesús y el Evangelio

Todo este proceso deja adivinar, en el nuevo Lamennais, la sustitución del Dios hecho hombre por un Hombre más o menos imbuido de divinidad. "Se comprende, escribe, que Cristo, verdadero salvador del hombre por la ley de vida que vino a anunciarle y que sancionó con su voluntario sacrificio, es el símbolo de la humanidad, la cual debe tender, por un sacrificio semejante, a realizar su unión perfecta con Dios, [. . .] lo que sería efectivamente la realización del Hombre-Dios": realización ciertamente imposible, pero tendencia continua, y por decirlo así asintótica, de la humanidad.[162] Jesús ha mostrado esta dirección, y ha sido el salvador de los hombres por este ejemplo; en este sentido, y no en el de un pretendido sacrificio expiatorio, es como puede decirse que quitó los pecados del mundo: "*Ecce qui tollit peccata mundi:* nada, indudablemente, más cierto."[163]

Este Jesús es efectivamente el de todo el humanitarismo contemporáneo;

[157] *De la religion,* pp. 113 ss.; también *De la société première,* pp. 187 ss.
[158] *De la société première,* p. 213.
[159] *Esquisse,* t. III, p. 16.
[160] T. III, libro VIII.
[161] *Esquisse,* t. III, pp. 272-273.
[162] *De la religion,* pp. 163-164.
[163] *Discussions critiques,* ed. de 1841, p. 144.

nace de una lectura nueva del Evangelio que sustituye las nociones teológicas tradicionales por un anuncio de regeneración terrena. Esta lectura en tiempos de Lamennais no era nueva; sus primeros ensayos databan de la época revolucionaria. Lamennais repitió lo esencial: "Debe evitarse pensar que la salvación individual sea el fin único, el fin principal de los preceptos de Jesús, del cristianismo tal como lo fundó. Fue el género humano lo que quiso salvar, y la salvación de cada cual no es más que un medio, un elemento de la salvación de todos."[164] Y se entiende esta salvación colectiva según los valores modernos de fraternidad y de igualdad terrenas. La predicación evangélica de la caridad sugiere menos los deberes de los ricos y de los poderosos que los derechos de los pobres y los débiles; legitima su rebelión, de suerte que el espíritu del Evangelio no vive hoy más que en aquellos que están considerados como sus enemigos: "Los republicanos de nuestros días habrían sido, hace dieciocho siglos, los más ardientes discípulos de Cristo."[165]

Traductor del Evangelio, Lamennais reunió, en un comentario seguido del texto, los elementos habituales de la exégesis progresista, ateniéndose, en lo esencial, a los mismos pasajes, interpretados de manera semejante. En primer lugar, los menos fáciles, como aquel en que Jesús prescribe dar al César lo que es del César, y aquel en que declara que su reino no es de este mundo. La interpretación humanitaria tropieza en estos textos, los comenta de manera titubeante, y niega o corrige su sentido; así lo ha hecho Lamennais. En cuanto a lo que corresponde a Dios y al César, esta máxima, dice, "no resuelve, en la aplicación, ningún caso particular", y dar a Dios lo que es de Dios es resistir a la fuerza injusta.[166] En cuanto al reino ajeno a este mundo, Lamennais entiende el *nunc* del versículo *(nunc autem regnum meum non est hinc)* en el sentido de "ahora", para sostener que el reino de Dios *será* de este mundo una vez que este mundo se transforme, y que la negación no se refiere más que al presente, lo cual es un contrasentido indiscutible. Si mi reino fuese de este mundo, dice en efecto Jesús después de su prisión, tendría servidores que me defendieran, *pero en realidad* no lo es: esto es lo que significa *nunc autem*, que *traduce* un νῦν δὲ griego, no menos usual en este sentido.[167] Hay otros pasajes más propicios a la exégesis humanitaria; así, la

[164] Lemennais, *Les Évangiles, traduction nouvelle avec des notes e des réflexions à la fin de chaque chapitre* [Los Evangelios, nueva traducción con notas y reflexiones al final de cada capítulo], París, Pagnerre-Perrotin, 1846, p. 308.

[165] Carta del 8 de abril de 1835 a Montalembert *(Lettres inédites...*, p. 364; véase también p. 359).

[166] *Les Évangiles...*, comentario a *Mateo,* XXII, 21 y *Lucas,* XX, 25, respectivamente pp. 91, n. 2 y 312-314.

[167] *Ibid.*, p. 430, comentario a *Juan* XVIII, 36. (Lamennais había comentado igualmente este *nunc* en 1838, en su *Politique à l'usage du peuple,* p. 106). Ya en 1791, el abate Fauchet explicaba la frase de Jesús refiriéndose al mundo actual

página llamada "apocalipsis sinóptica", en la que Jesús anuncia tiempos de turbulencia y de prodigios para el advenimiento del Hijo del hombre: profecía, según Lamennais, de la destrucción inminente de la sociedad judaica, pero también de todas las revoluciones palingenésicas del género humano, y en particular la crisis de siglo XIX.[168] Igualmente, el envío en misión de los apóstoles, interpretado como la investidura, para todo el tiempo venidero de los militantes de la causa humanitaria.[169] En fin, el pasaje del Evangelio de San Juan donde se promete la venida de un Paracleto o Espíritu Santo o Consolador futuro: "espíritu que ilumina", entiende Lamennais, que "por una efusión continua de luz" debe inspirar una comprensión siempre nueva y siempre mejor del mensaje evangélico, espíritu que iluminando consuela y adoctrina, de hecho, el espíritu de progreso, "que habla y enseña siempre".[170] Queda la persona misma de Jesús, cuya enseñanza se considera sin duda alguna divina, pero cuya naturaleza se mantiene en la sombra, puesto que Lamennais no puede seguir profesando y no desea rechazar, como no sea por el silencio, la creencia fundamental del cristianismo.

Este estilo de interpretación no implica necesariamente y en todos los casos una ruptura con la fe tradicional. Mediante ciertas precauciones, todo el neocatolicismo lo emplea, y el propio Lamennais comenzó a emplearlo cuando todavía estaba dentro de la Iglesia. Nada impedía admitir que el Evangelio, en la intención divina, debiera recibir una luz creciente de siglo en siglo, y el ministerio de Cristo realizarse en el transcurso de los tiempos por "campañas" sucesivas: "A cada campaña de Cristo, aumenta su poder y amplía sus fronteras: *su reino adviene* progresivamente."[171] Pero todo, en esta materia, es cuestión de grado y de acento. Un neo-catolicismo ha seguido existiendo en la Iglesia, mientras Lamennais salía de ella por una mutación más radical. Fue en las *Paroles d'un croyant* donde se declaró esta mutación. Ya desde el mismo prólogo "Al pueblo", se anunciaba un próximo advenimiento: "Preparad vuestras almas para ese tiempo, porque no está lejos; se acerca. Cristo,

y no al mundo terreno de mañana, regenerado por la libertad (Cl. Fauchet, *Sermon sur l'accord de la religion et de la liberté* [Sermón sobre la armonía entre la religión y la libertad], París, 1791, pp. 16-17).

168 *Ibid.*, pp. 103, 189, 317-319 (se trata de *Mateo*, XXIV; *Marcos*, XIII; *Lucas*, XXI). El texto de *Juan* va acompañado a cada paso de comentarios sobre los desarrollos sucesivos de la humanidad (véanse pp. 347, 362-363, 421, 442-444).

169 *Ibid.*, p. 204, comentario a *Marcos*, XVI.

170 *Ibid.*, pp. 412-413, comentario a *Juan*, XIV, 26.

171 Carta del 8 de junio de 1834 a la condesa de Senfft, en las *Oeuvres posthumes, Correspondance*, ed. Forgues, t. II, p. 379; véase también la del 5 de julio de 1834, dirigida a la misma condesa (*ibid.*, pp. 381 ss.); igualmente, "De l'absolutisme et de la liberté (artículo de la *Revue des Deux Mondes*, 1º de agosto de 1834, reproducido en *Troisièmes Mélanges*, pp. 393 ss.); y *Affaires de Rome* (*Oeuvres*, t. XII, pp. 295 ss.).

crucificado por vosotros, ha prometido liberaros."[172] La promesa es la que ya sabemos: "El hijo ha prometido enviar el Espíritu consolador; . . .vendrá, y renovará la faz de la tierra, y será como una nueva creación."[173] Esta especie de anuncio vehemente, cuyo sentido va aclarado por un anatema lanzado sobre el papado y sobre los reyes, pareció naturalmente intolerable, y provocó el rayo.

Es indudablemente fácil subrayar la discordancia que separa del Evangelio el comentario humanitario que pretende apoyarse en él. El texto que nos han dejado los evangelistas está indiscutiblemente henchido del contraste de la tierra y del cielo. Sin embargo, desde cierto punto de vista, puede notarse una conformidad profunda de esta exégesis aventurada con el texto; de ahí procede quizá que, a pesar de las sentencias condenatorias romanas, haya tenido tan larga resonancia. Al poner todo el acento sobre la espera en una regeneración terrena, Lamennais recurre a un tema evangélico al menos tan esencial como ningún otro: el anuncio apremiante del reino mesiánico. Tal fue, al parecer, lo esencial de la predicación de Jesús; el solo incumplimiento de este anuncio condujo a los discípulos a proyectar el reino en una parusía futura, cada vez más lejana, y olvidada a su vez en beneficio de la pura eternidad celestial: los Evangelios que han llegado a nosotros mezclan todavía estas diversas perspectivas. Si dichas opiniones de la crítica histórica son fundadas, la buena nueva original era la de una humanidad terrena renovada, y la predicación humanitaria moderna la repite a su manera anunciando contra sacerdotes, reyes y ricos una gran liberación terrena.

UNIDAD Y LIBERTAD

Llegado a este punto, Lamennais, cualquiera que pueda ser su lenguaje, no presta ya testimonio en favor de un neo-cristianismo, sino de una versión del humanitarismo laico. Digamos, si se quiere, que su aventura atestigua la contigüidad de ambas regiones, a la vez que su diferencia. Al pasar de la una a la otra, Lamennais, en cierto modo, no ha cambiado. Del comienzo al fin de su carrera, buscó la fórmula de una supremacía de lo espiritual, la ley de una sociedad sometida a algo más alto que el interés o la fuerza, y colocó esta ley de justicia fuera y por encima de la voluntad humana. Cristianismo y humanitarismo coincidían en esto, y se sucedieron en su pensamiento a partir de estos postulados comunes, con las mismas dificultades el uno y el otro para formular una doctrina explícita y válida de la libertad. En su catolicismo original, el problema era metafísico. La libertad humana tenía que

[172] *Paroles d'un croyant*, ed. Yves Le Hir, París, 1948, p. 74.
[173] *Ibid.*, cap. I, p. 79.

conciliarse con la omnipotencia divina; era, paradójicamente, obediencia a la suprema voluntad: Lamennais se había contentado, sin fijarse mucho, con esta antigua solución. Llevado después a considerar la forma política del libre albedrío en un mundo cuya evolución ya no negaba, había tenido que conciliarla con la providencia, motor del cambio. ¿Cómo armonizar la autonomía del querer humano con una ley de desarrollo irresistible, providencialmente impuesto? ¿Serían las libertades del hombre social un regalo concedido por Dios, un elemento de su plan, o la consecuencia de una opción y de una conquista humana? Lamennais, incluso convertido en liberal, no lo era fundamentalmente; pero al predicar en las *Paroles* la liberación de los oprimidos santificaba expresamente una libertad. ¿Cuál? Ahí está el problema. Problema que se le planteaba a partir de entonces en los mismos términos que al humanitarismo, como un conflicto entre la colectividad supuestamente depositaria de la voluntad providencial, y el individuo.

El ejercicio de los derechos individuales corre, en efecto, el peligro de aparecer como una fuente de desorden en un destino colectivo. La dirección que se ha de seguir y el objeto que se ha de alcanzar se dan en el instinto de las masas: "Tengo muy poca fe en cualquier poder individual; por el contrario, tengo mucha en esa especie de instinto general que dirige el movimiento progresivo de los pueblos."[174] Esta intuición colectiva, en efecto, es el eco de la sabiduría divina, y la reflexión individual no tiene nada mejor que hacer que conformarse a ella: "Instrumento de un poder más alto, la verdadera prudencia consiste en dejarse guiar por ella, en observar la dirección que imprime al movimiento social y en no apartarse de ella jamás, ya que toda acción de una tendencia distinta es perjudicial o estéril."[175] Esta "verdadera prudencia" no admite, pues, el derecho del individuo sino en la medida en que está incluido en el deseo popular, lo cual es indudablemente ponerlo en peligro. Por otra parte, Lamennais, en más de un texto, hace poco caso del individuo: "El hombre solo, escribe, no es más que un fragmento de ser: el ser verdadero es el ser colectivo, la humanidad, que no muere en absoluto, que en su unidad se desarrolla sin cesar."[176] En esta unidad, es cosa clara que la diversidad de opiniones es un mal; más aún, tanto el Lamennais humanitario, como el Lamennais católico, hace consistir la crisis contemporánea en esta diversidad: "El aislamiento de los espíritus sin vínculo natural, sin creencias comunes, produce el aislamiento del amor: se ama uno a sí mismo más que a toda otra cosa, se ama uno con exclusión;

[174] Carta del 2 de noviembre de 1835 al barón de Vitrolles, colección citada, p. 291; véase también *ibid.*, 26 de septiembre de 1835, p. 287.

[175] *Politique à l'usage du peuple*, p. 173.

[176] *De la société première*, p. 9.

el egoísmo se introduce en las costumbres, la anarquía en la sociedad."[177] Pero tal estado de cosas sólo puede ser transitorio: "Para que la sociedad recobre el reposo, es preciso que uno de los principios que aspiran a dominarla triunfe sobre los demás, los expulse completamente de su seno, y dirija solo la organización del Estado, devuelto de este modo a la unidad fuera de la cual no hay paz alguna ni existencia alguna duradera."[178]

Con todo, es preciso distinguir esta unidad ideal de la que exige y hace reinar la tiranía; la que Lamennais exalta acompaña el espíritu de justicia y supone la conformidad de las conciencias sobre la legitimidad de lo que la colectividad impone al individuo. ¿Pero quién dictaminará sobre lo que es o no legítimo? "¿Quién juzgará, escribe el propio Lamennais, si una ley es justa o si es ley? La conciencia de cada cual, necesariamente, y, en última instancia, la conciencia pública."[179] Y como esta conciencia pública es, según vemos, la suma de las conciencias individuales, tiene necesariamente la forma de una mayoría. ¿Habrá de decirse que la mayoría sea infalible, y sus decisiones, siempre legítimas? Es difícil admitirlo, y siendo así la lógica exige que se coloquen los derechos del hombre al abrigo de toda opinión contraria, incluso mayoritaria. Es preciso que las libertades esenciales, de conciencia, de prensa, de educación, de asociación sean "elevadas por encima de todas las leyes positivas, incluso fundamentales", y que se "sustraigan a la arbitrariedad de los hombres".[180] Se cree estar aquí en pleno liberalismo y se estaría, si tales axiomas se hallaran en el centro de la doctrina. Pero ésta trata obstinadamente de armonizar unidad y libertad; las supone indispensables la una a la otra: "La unidad verdadera jamás se formará sino por la libertad."[181] Ahora bien, es cierto que no existe unión verdadera sin adhesión libre, no lo es en cambio que la libertad engendre necesariamente la unión: es preciso, si se quiere la libertad, aceptar la diversidad y el conflicto como leyes de la vida. Como esto le repugna, Lamennais se ve conducido a jugar con la idea de libertad, y elude su sentido más evidente, que concierne a las relaciones del individuo con el poder público, para deslizarse a coartadas conceptuales sin consistencia. La libertad se define como una "igualdad viva", y el poder del derecho se dice residir "todo entero en el dogma".[182] Se podrá juzgar de la fidelidad profunda de Lamennais a su dogmatismo primero por una afirmación como ésta: "La libertad moderna es hija de la teocracia de

[177] *De la religion*, p. 173.

[178] *Politique à l'usage du peuple*, p. 212.

[179] *Discussions critiques*, ed. de 1841, p. 172.

[180] *Politique à l'usage du peuple*, p. 219.

[181] *Discussions critiques*, ed. de 1841, p. 175; véase también el fragmento ya citado de la *Esquisse*, en la *Revue de métaphysique et de morale*, noviembre de 1898, p. 716, y en 1899, p. 63.

[182] *Du passé et de l'avenir du peuple*, p. 165.

la Edad Media."[183] No la libertad, sino el poder espiritual moderno tal como él lo concebía, y en el que la palabra de libertad va unida, de manera poco convincente, a una noción dogmáticamente humanitaria de los destinos sociales.

Es muy probable que a pesar de esta indecisión doctrinal, Lamennais hubiera reprobado, en la práctica, toda forma de autoridad abusiva. Pero el derecho del pueblo parecía opuesto al derecho de los individuos, oscuramente identificado con el privilegio: de ahí el deseo más o menos claro de una autoridad colectiva que limitara la libertad. A partir de ahí no se avanza demasiado, por temor a favorecer una nueva especie de tiranía, ni se retrocede demasiado por el temor de arrebatar al pueblo el escudo del poder público. Se ignoraba todavía, por falta de experiencia, la falsedad de este dilema, y la posibilidad de preservar sin dogma los derechos de todos a la vez que los de cada cual. Profesaba, pues, como dos religiones mal armonizadas, la primacía del pueblo y la de la libertad, el dogma y la crítica; ahogaban en la elocuencia una dificultad que se hacía por no ver, y que repugnaban solucionar en beneficio de uno solo de sus términos.

Una doctrina de la regeneración debe describir el porvenir. Lamennais lo supone fraternal, generoso. Lo define con mayor precisión cuando lo sitúa más allá de la burguesía; el desprecio humanitario repite contra esta clase mezquina las fórmulas del viejo menosprecio aristocrático, y quiere hacer que lo herede la nación entera: "Costumbres burguesas, maneras burguesas, sentimientos burgueses, espíritus burgueses, etc. Nuestra lengua es admirable, porque existe en el carácter, en el genio nacional, una elevación, una delicadeza, que no se encuentra en el mismo grado entre otros pueblos, quizá superiores en otras cosas. Por esa razón el vicio de la burguesía, lo que hay en ella de pequeño, estrecho, mezquino y ridículo, fue siempre vivamente sentido entre nosotros. Fuera de Francia, no choca ese vicio, de modo que en este sentido la palabra "burgués" sería intraducible."[184] Esta desautorización de la burguesía va naturalmente acompañada de la glorificación del pueblo. Uno y otro postulado, en aquel tiempo, marcaron el conjunto de la corporación intelectual, del filósofo humanitario al más insignificante poeta. Puede decirse que el pensador, en la sociedad burguesa, se definió situándose más allá de lo burgués. Por encima de la libertad burguesa, se imaginaba otra, no sólo más efectiva o más extendida, sino entusiasta, sobrehumana, confinando con lo absoluto, y peligrosamente ajena a las condiciones reales de la libertad. Cierto es que el peligro estaba compensado por el efecto de estímulo que esta fe ejercía sobre una sociedad prosaica: tal fue la función de la *intelligentsia*

[183] *Discussions critiques*, ed. de 1841, p. 156; véase también ed. de 1856, *Fragmento* XCVI, pp. 165-166.

[184] *Ibid.*, ed. de 1841, pp. 233-234.

romántica y humanitaria. El porvenir que presiente Lamennais, ese "porvenir misterioso cuyos horizontes se dilatan, sin término, sin descanso, en el seno de la inmensidad y de la eternidad"[185] se deja difícilmente aprisionar, es cierto, en los planes de los sectarios; el secreto del futuro desacredita todo proyecto de dominio sobre él. El porvenir tiene más bien como intérprete la esperanza que nos une a él, y la poesía que, "sacerdotisa de una religión que no puede nombrarse, [. . .] avanza a través de las ruinas, llevando en sus manos los símbolos velados de un Dios desconocido".[186] Pero no deja de existir por ello la tentación de consentir a ese dios oscuro de extremados sacrificios, desde el momento en que no se dice claramente que la libertad prevalece sobre su culto, como certidumbre presente y privilegio permanente.

185 *Ibid.*, p. 290.

186 *Esquisse*, t. III, p. 420; véase también *Amschaspands*, p. 180; y las cartas del 28 de noviembre de 1836 a Marion, colección citada, p. 125; del 25 de abril de 1838 a Cabet, en *Oeuvres inédites*, ed. Blaize, t. II, pp. 154-155, y del 5 de julio de 1839 a Boré, *ibid.*, p. 156.

V. EL MOVIMIENTO NEOCATÓLICO

LOS TRES grandes escritores cuyo caso hemos considerado fueron iniciadores y modelos. Pero el esfuerzo para adaptar la doctrina y la institución católicas a la sociedad contemporánea excedía sus personas, y se tradujo por un movimiento más general, que la Iglesia no podía proscribir por completo. Se imaginan, por la desventura de Lamennais, las dificultades que encontraba tal movimiento y qué límites se le imponían si quería mantenerse en la obediencia romana. Esta determinación, en la gran mayoría de cuantos alimentaban pensamientos nuevos, era lo esencial y lo condicionaba todo. La soledad en que los discípulos de Lamennais lo dejaron después de su condena, al volver uno tras otro al seno de la Iglesia, lo muestra cumplidamente. Aquellos que le habían seguido más de cerca lo reprobaron con mayor severidad que sus colegas y sus iguales en neo-catolicismo, Chateaubriand o Ballanche, que seguían rindiéndole homenaje. Y es que no les era tantes de la causa romana, limitarse respecto de su maestro a una aflicción posible a los discípulos, portadores del signo propiamente católico y mili-simpática; era preciso que fuese inspirado de Dios o apóstata, y seguirlo o renegar de él. La elección que hicieron, dejando aparte motivos personales y ambiciones clericales, atestigua su disposición profunda, y la fuerza de la institución que pudo retenerlos en su seno. Reintegrados a la estricta ortodoxia, aportaron a ésta sin embargo algo de lo que su maestro les había enseñado, y que en el siglo tenía amplio eco. Es este neo-catolicismo de voluntad ortodoxa, militante en la Iglesia, lo que hay que definir.

Se ha podido advertir la inclinación de los iniciadores del neo-catolicismo, más que a abrazar realmente el liberalismo, a sobrepasar, en un sentido mesiánico y popular, la versión habitual de esta doctrina. Hijos de la Iglesia y del viejo mundo monárquico, no se hallan realmente al unísono de la realidad liberal, completamente moderna y burguesa. La nostalgia de un fundamento sagrado de la sociedad los lleva más allá del "justo medio" vencedor en 1830; acostumbrados a hacer depender al individuo de una autoridad global, sufren en forma extraña, el contagio del humanitarismo contemporáneo, que hace del pueblo el órgano de la voluntad divina obrando el progreso. A esta inclinación se añade un conservadurismo profundo, que al neo-catolicismo le viene de su fuente, y que hace que le sea odiosa la subversión social y moral. Después de la condena de Lamennais estas contradicciones se decantaron. Una vez que habló Roma, el "catolicismo liberal" no fue, en política

más que una forma templada y religiosa del conservadurismo. Por lo demás, después de la caída de los Borbones, la etiqueta liberal en Francia perdió mucho de su carácter ofensivo; no significó nada más que una aceptación del régimen existente, junto con el proyecto, entre los católicos, de reconquistar, mediante la libertad, un lugar en la enseñanza, proyecto que el papado por cierto, no había desaprobado jamás, ni siquiera en Lamennais. No es aquí el lugar de hacer la historia de este catolicismo político bajo Luis Felipe, ni de sus variantes "sociales" más o menos aceptadas por la jerarquía. Uno de los fines de la política católica, en esta época, con objeto de restaurar el crédito de la Iglesia, en la burguesía y la opinión intelectual, fue aprovechar las inquietudes que las primeras turbulencias obreras comenzaban a inspirar a los propietarios. Los contemporáneos han advertido bien este retoño del favor, y la considerable diferencia de atmósfera que separa, a este respecto, la víspera y los días que siguieron a 1830: "Quienes no han vivido estas dos épocas, escribe Lacordaire, no se representarán jamás lo que fue el paso de la una a la otra."[1] Debilitado, en sus veleidades progresistas, por los interdictos pontificales y por la boga renovada de la Iglesia como poder de conservación, el neo-catolicismo sigue desarrollándose en otro terreno, más inofensivo: en la idea de un cristianismo latente en el seno del género humano y más vivo que nunca, en la teoría del sentimiento y de las bellas artes, en la especulación sobre el futuro florecimiento católico.

La generación lamennesiana había nacido a comienzos de siglo.[2] Habiendo cobrado conciencia en medio de los problemas y de las dificultades de la Restauración, se formó en la idea de que, para rehabilitar el catolicismo, era preciso predicarlo de un modo nuevo, y cambiar hasta cierto punto el color de los pensamientos católicos para devolverles crédito entre los hijos del siglo. Siempre es tarea difícil renovar sin romper, y más aún si se trata de una institución instalada desde siempre en la inmovilidad, en la que hace consistir su gloria, y que continúa desafiando al siglo cambiante, con estrépito y virulencia, por boca de su jefe. Esto explica el escaso genio de esta escuela. Sus adeptos trabajaban bajo un control severo, que ellos mismos consideraban legítimo. Esta debilidad los disminuía en el exterior, a los ojos de aquellos a quienes habrían querido convencer, pero los hacía subsistir en la Iglesia; lo que sugerían de nuevo, purgado de la sospecha de rebelión, no podía ser condenado: eran los invasores, los irresistibles valores del presente, elegidos y filtrados de su veneno por espíritus medianos, y ofrecidos como suplemento y refuerzo a la herencia católica.

[1] Lacordaire, *Frédéric Ozanam*, París, 1856, pp. 21-22.

[2] Gerbet y Salinis habían nacido en 1798; Carné, Champagny, Cazalès en 1804, Eloi Jourdain en 1805; François Rio y Joseph d'Ortigue, en 1797 y 1802, respectivamente; Cyprien Robert, Montalembert y Ozanam, nacidos en 1807, 1810, 1813, eran los benjamines del movimiento.

PUBLICACIONES Y HOMBRES

El neo-catolicismo se manifestó por primera vez como movimiento con la publicación del *Mémorial catholique*, fundado ya en 1824, antes incluso que el primer viraje liberal de Lamennais, por dos sacerdotes, Gerbet y Salinis, ambos adeptos suyos, y que duró hasta agosto de 1830. En esta fecha, el *Mémorial*, mensual, cedió su lugar al diario *L'Avenir*, coordinado directamente por Lamennais, con la colaboración de los principales redactores del *Mémorial*. *L'Avenir* fue, de octubre de 1830 a noviembre de 1831, el órgano memorable de un lamennesianismo todavía ortodoxo; dejó de publicarse en el momento de la marcha de Lamennais a Roma, en espera de la decisión pontificia, y, habiendo ocurrido lo que sabemos que ocurrió, no volvió a publicarse. En los años críticos que siguieron, la revista que se mantuvo más cercana al espíritu lamennesiano fue, al parecer, *La France catholique*, que se publicó a partir de noviembre de 1833 y, se nos dice, hasta 1836:[3] este "Album religieux" (tal es el subtítulo) estaba dirigido por un antiguo miembro del equipo de *L'Avenir*, J.S. Jean,[4] y en él colaboraron, con Ballanche y Eckstein, escritores y poetas católicos de la joven generación, entre ellos Maurice de Guérin; la revista estaba por lo general orientada hacia la estética y los problemas del arte cristiano.

Paralelamente a este primer grupo de publicaciones, y a mayor distancia de la persona y del espíritu de Lamennais, aunque en una dirección análoga, se ven aparecer otras varias. Primero *Le Correspondant*, fundando en 1829 por un grupo de jóvenes monárquicos bajo los auspicios de la "Asociación para la defensa de la religión católica"; esta sociedad fundada a instigación de Lamennais, pero bajo la influencia de comanditarios conservadores, pronto le resultó sospechosa, y *Le Correspondant*, aunque resistió en la medida de lo posible a estas influencias, jamás gozó de su favor:[5] representaba, desde su origen, una especie de término medio entre el lamennesianismo y el conformismo católico. Sus redactores, Louis de Carné, Franz de Champagny, Edmond de Cazalès y Eloi Jourdain (conocido como Charles Sainte-Foi) que-

[3] Es la fecha que da Hatin en su *Bibliographie historique et critique de la presse périodique française*, París, 1866, p. 388. La colección de la Biblioteca Nacional llega primero hasta octubre de 1834, después vuelve a publicarse en una "nueva serie", con una primera entrega en julio de 1835, y se interrumpe en una segunda entrega sin fecha.

[4] "M. Jean, el Jean que conociste en *L'Avenir*", escribe Lamennais a Montalembert el 2 de septiembre de 1833.

[5] Abundan los testimonios sobre este punto: véase Th. Foisset, *Vie du R. P. Lacordaire*, t. I, París, 1870, pp. 135-136; L. de Carné, *Souvenirs de ma jeunesse au temps de la Restauration* [Recuerdos de mi juventud en tiempos de la Restauración], París, 1872, p. 249; igualmente, dos cartas de Lamennais citadas en Derré, *op. cit.*, p. 218, y nota 278.

rían ser en el catolicismo lo que los doctrinarios y *Le Globe* eran en el campo liberal:[6] abiertos a los problemas del presente y prudentes en las novedades que sugerían a su partido. *Le Correspondant,* semanario y después de periodicidad quincenal, interrumpió su publicación a fines de agosto de 1831, para transformarse, con los mismos redactores, en el órgano *Revue européenne,* que siguió publicándose hasta octubre de 1835.[7] Esta revista trató de expresar el conjunto del catolicismo para-lamennesiano, por una parte, haciendo convivir en su seno, en torno del grupo fundador a los literatos más viejos del neo-catolicismo, Chateaubriand, Ballanche, Lamartine, a tal o cual superviviente católico de *La Muse française* de 1824, así como a los jóvenes representantes del catolicismo poético, y por la otra, insistiendo sobre las enseñanzas del catolicismo alemán contemporáneo: el problema seguía siendo abrir un camino medio, un camino de renovación practicable sin peligro,[8] cosa que Lamennais seguía viendo con malos ojos.[9] El mismo grupo debía publicar, con el mismo espíritu, un *Nouveau Correspondant,* en 1840,[10] y después un *Correspondant* todavía en 1843,[11] pero de una lectura sensiblemente más apagada que la de sus mayores, no obstante cierta aportación de la joven generación.

Orientados en el mismo sentido, aunque en tono diferente, más apologético, habían nacido en julio de 1830 los *Annales de philosophie chrétienne,* dirigidos por Augustin Bonnetty, que había conocido bajo la Restauración a Lamennais y a Salinis. Esta revista se atribuía sobre todo la misión "de dar a conocer cuántas pruebas en favor del cristianismo encierran las ciencias humanas"; la revista abordaba también la estética, la poesía y la crítica de las obras literarias contemporáneas, pero secundariamente y sin brillantez.[12] Más literaria a pesar de la importancia predominante que daba también a la teología y a las ciencias, *L'Université catholique,* que publicaba los cursos dados en la institución de la que tomaba nombre, fue lanzada en 1835 por el abate Gerbet. Seguía de hecho, en unos artículos de crítica literaria y de estética bastante densos, al menos en los primeros años, el espíritu del

[6] Véase Sainte-Beuve, carta del 18 de septiembre de 1831 a V. Pavie *(Correspondance,* ed. Bonnerot, t. I, p. 264) y Charles Sainte-Foi, *Souvenirs de jeunesse,* París, 1911, p. 171.

[7] Con una interrupción que duró de diciembre de 1834 a marzo de 1835.

[8] Véase a este respecto una carta de Maurice de Guérin a su amigo Hippolyte de la Morvonnais, que colaboraba en la revista (carta del 28 de febrero de 1834, en *Oeuvres completes,* ed. d'Harcourt, París, 1947, t. II, p. 133).

[9] Véase *ibid.*, carta del 15 de junio de 1834 al mismo, p. 154.

[10] *Le Nouveau Correspondant* (1840-1841), 4 vols.

[11] *Le Correspondant,* mensual, 1ª entrega en enero de 1843; este último *Correspondant* había de durar, si no me engaño, hasta 1933.

[12] Casi no lo hizo más después de 1840. *Les Annales de philosophie chrétienne* se estuvieron publicando también hasta el siglo XX.

Correspondant y de la *Revue européenne,* con colaboradores heredados a menudo de esas dos revistas.[13] Vuelve a encontrarse alguno de los redactores del *Correspondant* en una revista de Lyon, *L'Institut catholique,* muy interesada en el arte cristiano y que se publicó de 1832 a 1845.[14] Lyon, desde Ballanche y los adeptos locales de su doctrina, era un centro neocatólico, y es de suponer que hubo otros en provincias.

Estas indicaciones dan una idea de la vitalidad del movimiento, en su versión propiamente lamennesiana o no. No se puede cerrar una lista de las publicaciones neo-católicas de esta época sin mencionar a un hombre que colaboró en casi todas, editó por sí mismo una, y completó con un prestigio exótico la autoridad de los maestros franceses; el barón de Eckstein, danés, de padre originariamente judío, nacido él mismo en la religión luterana y convertido a los veinte años al catolicismo, había ocupado en los comienzos de la Restauración una situación relativamente destacada en el mundo ultramonárquico y católico. Su edad (había nacido en 1790) lo colocaba entre los mayores de la joven generación. Sacaba partido de su cultura germánica, de sus conocimientos en materia de historia de las religiones, especialmente orientales, y de su familiaridad con las interpretaciones simbólicas que habían permitido a la nueva escuela católica alemana descubrir la presencia del cristianismo en las creencias universales. El propio Lamennais conocía mal la Alemania católica y, según todas las apariencias, no le debía casi nada. Pero sus discípulos, desde antes de 1830, encontraban en Alemania un alimento para las ideas que habían recibido del maestro. Después de 1830, este color germanizante persistió con ayuda de la moda y con la aportación del "arte cristiano" bávaro, que suministró al neo-catolicismo francés una confirmación y un motivo de simpatía suplementario. En 1835, Eckstein observaba que "para los católicos franceses, Munich había pasado a ser la nueva Atenas", y que el mundo elegante "va en peregrinación a Nuremberg como en otro tiempo iba a Roma".[15] Él había hecho ciertamente mucho, desde hacía una docena de años, en favor del éxito de esta moda. De 1822 a 1825 en los monárquicos y cristianos *Annales de la littérature et des arts,* en 1823 y en los años siguientes en el *Drapeau blanc,* de 1826 a 1829 en *Le Catholique,* fundado y casi redactado completamente por él,[16] preconizó para contrarrestar

[13] *L'Université catholique* perdió mucho interés después de 1840; *Les Annales de philosophie chrétienne* la absorbieron, se nos dice, en 1855.

[14] Era el órgano de un Instituto Católico fundado en Lyon bajo la autoridad de la jerarquía eclesiástica.

[15] Eckstein, en *Le Polonais,* octubre de 1835 (t. V, p. 246).

[16] *Le Catholique,* ene.1826-dic.1829, mensual, 16 vols. Los artículos de Eckstein se reproducen con frecuencia de un periódico a otro: véase Nicolás Burtin, *Le Baron d'Eckstein,* París, 1921, pp. 87 y n. 1, 99 y n. 2; igualmente en la *Revue de littérature comparée,* 1947, pp. 481 ss., el artículo de A. Brun, que cree encon-

la influencia del siglo XVIII y de la Revolución, una síntesis católica que abarcara a la vez la tradición universal (con cierto toque de teosofía), la reflexión de los filósofos y la ciencia. Estas ideas son las de Lamennais y de los lamennesianos de la misma época, pero menos agresivos, más cargadas de erudición que de pasión, y sin aludir para nada a un trastorno de la Iglesia ni a una escisión entre Roma y la monarquía. Juzgaba al Lamennais de los comienzos excesivos en la contrarrevolución, adivinando tal vez en su espíritu exaltado una amenaza de deserción: "Es una llama devoradora, escribía, que brilla, consume y pasa."[17] Sin embargo, siguió sosteniéndolo públicamente, después de su viraje liberal, e incluso en la época de las *Paroles d'un croyant;*[18] la ruptura no ocurrió hasta más tarde. Este prolígrafo pesado y sincero, doctrinario católico y a la vez propugnador oportunista de un ensanchamiento del horizonte religioso, era el adecuado para servir de padrino intelectual a una generación que quería renovar la filosofía religiosa sin salir de la obediencia católica.

NEO-CATOLICISMO Y ROMANTICISMO

Hacia 1830, el neo-catolicismo literario estaba en posesión de una tradición ya respetable, constituida antes de Lamennais y sus discípulos y al margen de ellos. El recuerdo y el culto de la poesía sagrada, fondo primero de la poética cristiana, se celebraba desde siempre y seguía celebrándose; el ejemplo de los poetas de las Sagradas Escrituras dignificaba la poesía en general, al menos considerada en su naturaleza esencial, no alterada. Estos temas, ya tratados con predilección por los escritores religiosos de los siglos de Luis XIV y de Luis XV, y que acababan de reanimar y de ampliar al *Génie du christianisme,* y después el romanticismo cristiano de la década de 1820, seguían prosperando bajo Luis Felipe. Sin caer en la sospecha de heterodoxia, trazan bien, sin embargo, una orientación particular y moderna del espíritu católico, en la medida en que sugieren una alianza de la religión y de la poesía. Un orador cristiano piensa que la poesía tiene por cometido concurrir al designio de Dios ayudando a consumar la alianza del cielo y de la tierra: "Tales fueron, dice, los poetas en la nación depositaria de la religión verdadera, conservadora del conocimiento del verdadero Dios y de su gran desig-

trar unos artículos, publicados después en los *Annales,* en el *Journal de Marseille et des Bouches-du Rhône* de 1817 (Eckstein era entonces comisario general de policía de este departamento).

[17] *Le Catholique,* t. I, Introducción, p. 405.

[18] Véase *La France catholique* de mayo de 1834 (t. II, p. 3; igualmente, *ibid.,* pp. 45, 69, 119, 145). En lo privado era más francamente crítico (véase una carta suya en Burtin, *op. cit.,* p. 152, n. 2).

nio."[19] El poeta moderno puede recobrar esta elevada dignidad volviendo de lo profano a lo sagrado: "Brillaba en el Parnaso; sobre el Calvario se cubre de gloria [. . .]: es el *Vate;* el Bardo sagrado que se adelanta con la palma en la mano, coronada la cabeza de una aureola, que habla de las cosas divinas, y cuyo lenguaje es divino también."[20] Los que repiten estas ideas citan las mismas autoridades que sus predecesores de 1760, de 1800 o de 1820.[21] Todos repiten a porfía la gloria del poeta, y la fuente religiosa de esta gloria: "La poesía tuvo su cuna junto al altar." "Todo comenzó por la religión, y singularmente la poesía." "La poesía bíblica fue en su origen esencialmente religiosa."[22] Estas ideas suponen, como en el pasado, un segundo plano primitivista: "¿Quién sabe? La poesía es quizá la voz primitiva de la humanidad, esa voz que Dios había dado al hombre."[23] Se trata, seguramente, de la variante mística del primitivismo, con su doctrina particular del lenguaje y su hipótesis de una lengua edénica: "En esta lengua, llamada *paradisíaca,* las relaciones de los sonidos con las ideas se encontraban visiblemente reali-

[19] Ph. A. Frère, *Las Sciences et les arts considérés dans leur véritable fin* [Las ciencias y las artes consideradas en su verdadero fin], París, 1832, pp. 13 y 17. Sobre el abate Frère, canónigo de Notre-Dame de París y superior del seminario menor de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, las biografías que he podido consultar no dicen nada; pero véase Frank Bowman, *Eliphas Lévi,* París, 1969, p. 9, nota, que da el año de 1786 como fecha de su nacimiento.

[20] A. Floquet, de Rouen, "Essai sur les hymes de Santeul", en *La France littéraire,* febrero de 1832, pp. 212-213 (se trata de los himnos latinos que Santeul escribió en el siglo XVII, presentados como ejemplo de poesía sagrada moderna).

[21] Dom Calmet, el doctor Lowth, La Harpe, Herder: véase, por ejemplo, Amédée Duquesnel, *Histoire des lettres avant le christianisme,* t. I, París, 1836, Apéndice (agrega a su lista Frédéric Schlegel); Jean-Marie Dargaud, traducción de los Salmos, París, 1838, p. 8 (es el Dargaud que fue amigo y confidente de Lamartine); Abate Aug. Latouche, *L'Echo du panorama des langues dans le système d'unité linguistique* (publicación periódica, 1836-1837), pp. 735-736; Abbé Plantier, profesor de la Facultad de Teología de Lyon, *Études littéraires sur les poètes bibliques,* p. VII, 34, 65; F. Ragon, *Essai de poésies bibliques,* París, 1849, p. 7. Estos autores nacieron entre 1783 y 1813. Se reeditaron en 1839 las *Leçons de poésie sacrée* de Lowth (2 vols., trad. Sicard, Aviñón, 2ª edición), y se les agregó una lección del holandés S. F. J. Rau, traducción de un discurso en latín de 1799.

[22] Respectivamente, abate Latouche, *op. cit.*, p. 713; Dargaud, *op. cit.*, p. 3; L. F. Taulier, profesor adjunto al Real Colegio de Dijon, "De la poésie lyrique en France", en *Revue du Lyonnais,* mayo de 1842 (t. XIV, p. 376). En un artículo de *Annales de philosophie chrétienne* (mayo de 1831, t. II, p. 352) se llama al poeta un "vidente".

[23] Artículo de *Annales,* citado al final de la nota precedente ("Du romantisme dans ses rapports avec le catholicisme: M. Victor Hugo" [Sobre el romanticismo en sus relaciones con el catolicismo: M. V. H.]), p. 352; el artícluo va firmado por *A.* (?); véase también, entre otras, una reseña de los *Hymnes Sacrées* de Turquéty firmado por *D. de M.* (?) en *L'Université catholique* de enero de 1839 (t. VII, pp. 76-77).

zadas."[24] La lengua poética, se supone conservó algo de esta característica en el uso, que le es propio, del símbolo como aproximación figurada de lo divino.[25] La poesía, después de 1830 deja de ser el objeto único de discusión; se le agrega el arte, al cual dio glorioso crédito el último cenáculo romántico. Por doquier se afirma la misión sacerdotal del arte,[26] y la solidaridad de los cristianos y de los artistas: "A los primeros les voy, pues, a decir: el Arte es cosa religiosa; a los segundos: el Arte no es cosa profana."[27] La poética neo-católica de los años 1830 arrastra, pues, una herencia antigua de temas y de conceptos fundamentales; pero se define menos por éstos que por todo lo original que ella misma agrega, como contenido y como intención.

De hecho, después de 1830, estos temas, bajo su forma cristiana, habían llegado a ser ajenos a la literatura viva. La mística del siglo y la de los poetas, abandonaba los senderos cristianos por los del espiritualismo y del humanitarismo laicos. Cuando la poética católica volvió a florecer bajo el impulso lamennesiano, fue en una versión predicante y en cierto modo eclesiástica, de un acento nuevo. Sainte-Beuve escribía en 1836 a Ulric Guttinguer que se había hecho católico, respecto del libro de Montalembert sobre Santa Isabel de Hungría: "Es arte y poesía católica, en el esplendor del siglo XIII. En Francia [...] estamos poco habituados a esta poesía y a esta imaginación

[24] H. de Lourdoueix, *De la vérité universelle, pour servir d'introduction a la philosophie du Verbe* [Sobre la verdad universal, para servir de introducción a la filosofía del Verbo], París, 1839, p. 185. Lourdoueix, nacido en 1787, fue un publicista monárquico bastante conocido, que había de dirigir *La Gazette de France* bajo el segundo Imperio.

[25] Lo poética simbolista del neo-catolicismo florece particularmente en Lyon, donde la generación de 1830 continúa la línea de Ballanche; véase por ejemplo en *L'Institut catholique*, t. IV (1843), p. 288, un artículo de Reynaud, decano de la Facultad de Letras; en la misma revista, t. II (1842), p. 248, un artículo del abate Moyne sobre el simbolismo religioso; *ibid.*, t. II, pp. 287 ss., un artículo de Aug. Rivet en el que se citan (p. 296, n. 1) la fórmula de Bonald, "El mundo es un gran pensamiento hecho visible", y una pretendida frase de San Pablo, "Este mundo es un sistema de cosas invisibles manifestadas visiblemente", que en vano se buscaría en las obras de este apóstol, pero que se le ve atribuido por los furieristas Just Muiron en 1832 y H. Renaud en ese mismo año de 1842 (véase en cuanto a esto la nota 32 del capítulo X más adelante).

(*Nota de la edición española:*) Todos esos autores han tomado esa supuesta frase de San Pablo, según toda probabilidad, de Joseph de Maistre, que la cita solemnemente, con mayúsculas y en medio de página, y la atribuye al apóstol sin referencia precisa alguna (*Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, París, 1821, t. II, p. 238).

[26] Véase, por ejemplo, "De l'état des beaux-arts dans le siècle actuel, dans leurs rapports avec le christianisme" [Sobre el estado de las bellas artes en el siglo actual, en sus relaciones con el cristianismo], artículo firmado por *X.* en *Annales de philosophie chrétienne*, junio de 1834 (t. VIII, p. 407).

[27] *Antoine Mollière, Métaphysique de l'art,* Lyon, 1849, p. XIII.

en la fe. Montalembert es de la escuela de Munich."[28] La observación puede sorprender: después de Chateaubriand y Ballanche, a los cuales Sainte-Beuve conocía igualmente bien, ¿cómo pretender que la poesía y la imaginación en la fe fueran nuevas en Francia? Los propios lamennesianos confesaban estos maestros.[29] Pero algo desacostumbrado, que señala bien la alusión de Sainte-Beuve al catolicismo bávaro, se había introducido con su escuela en el cristianismo literario. No son ya, como Chateaubriand, Lamartine o el joven Hugo, escritores que celebran libremente una creencia cuyo horizonte ensancha su poesía; son los portavoces de una Iglesia que predica su dogma a los creadores. Sobre el terreno ahora ya limitado de un partido católico, la enseñanza del *Génie du Christianisme* y de las *Méditations* se tiñó con un tinte apologético y confesional. La nueva escuela tuvo el aspecto de una capilla, ortodoxa e insólita a la vez, y que fue, como todas las capillas doctrinales contemporáneas, abandonada por el genio.[30]

El grupo lamennesiano, atento a la actualidad, decidió, ya antes de 1830, formular, frente al romanticismo triunfante, una doctrina literaria católica. El espíritu neo-católico llevaba en germen, desde el comienzo, el rechazo de la poética clásica: se advierte en Chateaubriand, en Ballanche, en la poesía de Lamartine, en todo el movimiento de *La Muse Française*; Eckstein, que no tenía los prejuicios franceses en favor del clasicismo, extremaba todavía más aquella tendencia.[31] Lamennais y los suyos, en este terreno, se habían rezagado al principio respecto del movimiento general. De acuerdo con el espíritu de estricta reacción contra el presente que comenzó siendo el suyo y con el culto luiscatorceno común a toda la contrarrevolución, el grupo lamennesiano había decretado que la "razón general", pieza capital de la doctrina, se expresaba en las obras clásicas, y que toda subversión en este dominio era ruinosa, pues no era sino una variante literaria del protestantismo o de la Revolución. Esto era lo que había sostenido en 1824 Salinis en *Le Mémorial catholique*.[32] Pero la crítica lamennesiana cada vez más severa del galicanis-

28 Sainte-Beuve, carta del verano de 1836 a Guttinguer *(Correspondance,* ed. Bonnerot, t. II, p. 87).

29 Véase por ejemplo un homenaje a Chateaubriand y a Ballanche en F. Ozanam, *M. Ballanche,* artículo del 3 de septiembre de 1848 en *L'Ère nouvelle* (reproducido en las *Oeuvres complètes,* t. VIII, París, Lecoffre, 1855, pp. 83-93).

30 Véase, sobre la escasa originalidad y el poco talento en el seno de la familia neo-católica, una observación de Henri Girard *(Un catholique romantique, Fréd. Ozanam,* París, 1930, pp. 74-75).

31 Véanse sus artículos de 1822 y 1823 en *Annales de la littérature et des arts* (t. IX, p. 314; X, p. 41) y de 1826-1828 en *Le Catholique* (t. I, pp. 422 ss.; III, p. 320; IV, p. 433; VII, p. 247; XII, p. 373).

32 *Le Mémorial catholique,* t. I, enero de 1824, pp. 49-60; véase también mi *Sacre de l'Ecrivain* [Hay traducción española del Fondo de Cultura Económica, México, 1981, *La coronación del escritor.*], p. 261 y n. 19.

mo a partir de 1826, y la consiguiente baja de prestigio del siglo de Luis XIV en la doctrina del grupo, fueron causa de una revisión radical de esta primera filosofía literaria. El resultado apareció en 1828-1829, por la misma época en que Lamennais rompía con la monarquía. En el *Sommaire* que publicó en abril de 1829 (editado por la dirección del *Mémorial catholique)*, formulaba aquél una división de la autoridad y de la libertad en literatura, como en todos los dominios, y mediante la misma distinción de dos órdenes: el orden de la fe o de autoridad, expresión de la razón general, imponía un tipo permanente de belleza, reflejo de la eterna verdad, que no se podía falsear sin perversión; pero a cada genio nacional o individual se le dejaba un margen de independencia en el seno de este orden general; un "orden de concepción", confiado a la iniciativa particular, completaba el orden de fe: "De donde se sigue que la literatura puede estar viciada por dos teorías igualmente falsas", la que justificaría una libertad sin límites, y la que quisiera imponer como autoridad universal una concepción especial. "De estas dos teorías, la primera engendra las literaturas extravagantes, la segunda las literaturas inanimadas".[33] La condena del romanticismo sin freno cae por su propio peso en una doctrina católica; pero es nuevo dar a entender que la poética del gran siglo, impuesta al nuestro, no engendra más que una literatura sin vida, lo cual era adoptar la tesis romántica.

Desarrollando una doctrina más completa, uno de los redactores del *Mémorial* acababa de publicar en esta revista, firmados con una inicial enigmática, una serie de artículos notables que definían, en desacuerdo con la tradición clásica francesa, una poética católica.[34] Sentaba como principio que el sentimiento de lo bello es de índole religiosa y se produce cuando los objetos sensibles despiertan la intuición de las realidades eternas: era, en suma, profesar en contra de los preceptos de Boileau que "la religión en todos los países es el primer objeto de las bellas artes".[35] Para poder hacer válido, en esta perspectiva, el arte de las civilizaciones paganas, bastaba recurrir a la doctrina lamennesiana de un cristianismo universal, latente en todas las creencias del género humano, cosa que el autor no deja de hacer.[36] Pero, evidentemente, las luces incompletas de los paganos, cuya poesía divinizaba los objetos sensibles sin referirlos al verdadero Dios, no pueden ya satisfacernos; ahora bien, los clásicos, cristianos de religión, se atuvieron en literatura al uso de la fábula pagana, y este error se explica como una repercusión de la

33 *Sommaire. D'un système des connaissances humaines,* p. 19.

34 "Quelques réflexions sur la littérature et les beaux-arts", en *Mémorial,* t. X, pp. 173 ss. (septiembre de 1828), pp. 377 ss. (diciembre de 1828); t. XI, pp. 67 ss. (febrero de 1829), artículos firmados con una Δ griega.

35 *Mémorial,* t. X, pp. 176-181.

36 *Ibid.,* pp. 377 ss.

tendencia galicana a divinizar lo temporal: "Hicieron en la literatura precisamente lo que el galicanismo hizo en la religión."[37] Las consecuencias, en ambos dominios, fueron del mismo orden: así como el absolutismo galicano engendró, por reacción, un liberalismo anárquico y ateo, así el clasicismo acabó por engendrar la licencia romántica, siendo, sin embargo, tanto el liberalismo como el romanticismo, cada cual en su esfera respectiva, portadores de desorden a la vez que anunciadores de una vuelta al orden cristiano.[38] Esta nueva dialéctica lamennesiana, y el esquema histórico que construye, fueron pronto olvidados. Pero la idea de una renovación necesaria en literatura y en arte había nacido ya en el campo neo-católico.

Al año siguiente, publicaba *L'Avenir,* firmados con la misma inicial, tres artículos sobre los mismos temas.[39] El autor iba incluso más lejos en el sentido romántico al confesar que era difícil trazar de antemano la línea de demarcación entre lo que corresponde en literatura al orden inmutable determinado por Dios y lo que pertenece a la libre creación.[40] Aquí también la desautorización del pasado y la esperanza de conquistar el porvenir se hallan en el corazón del debate. Era la época en que Lamennais imaginaba un futuro católico del liberalismo; naturalmente imaginaba asimismo una literatura regenerada cristianamente sobre la base del romanticismo, y estas opiniones parecían haberse impuesto en el conjunto del grupo lamennesiano.[41] Sin embargo, entre lamennesianismo y romanticismo, la distancia seguía siendo grande: los lamennesianos no exaltaban la literatura ni el arte, no las liberaban de las trabas clásicas sino porque esperaban vincularlas a la doctrina católica. El aparente justo medio de esta teoría literaria, que repudiaba a la vez a Boileau y la libertad inmoderada de los modernos, esconde un designio de conquista. Aplaudían el sentimiento de lo infinito, que hacía reventar las formas antiguas, porque se lisonjeaban de poseer en la fe católica la clave de esta aspiración, y de convencer de ello pronto a poetas y artistas. Se deja

[37] *Ibid.*, p. 386; la coincidencia en el tiempo entre el *Art poétique* de Boileau y la Declaración galicana de los cuatro artículos se da incluso como significativa.

[38] *Ibid.*, t. XI, pp. 67-69.

[39] "De la liberté en littérature", en *L'Avenir* de los días 25 de diciembre de 1830, y 2 y 31 de enero de 1831.

[40] *L'Avenir,* 31 de enero de 1831.

[41] Véase en el *Mémorial* de mayo de 1829 (t. XI, pp. 292-293), un artículo, "De l'éclectisme", firmado por *D.*; *ibid.*, diciembre de 1829 (t. XII, pp. 389 ss.), un artículo del conde O'Mahony sobre la música; en *L'Avenir* del 30 de agosto de 1831, un folletín firmado por *H. R.* (?); igualmente, en *Le Mercure de France au dix-neuvième siècle*, t. XXXIII (1831), pp. 299 ss., un "Protocole au sujet des clasiques et des romantiques" [Protocolo a propósito de los clásicos y de los románticos], firmado por S. L. Daubrée (quizá el abate Daubrée, que conoció a Lamennais y que, al decir de E. Decahors, fue de su grupo, *Maurice de Guérin,* París, 1932, p. 345).

ver la oreja —esperanza de conquistar las letras para una Verdad de la cual se posee el secreto— bajo todos los homenajes rendidos a los creadores de arte. Se pone por las nubes al poeta, el antiguo *vate* reactualizado por la repudiación del clasicismo, y se proclama que la literatura no es un juego, y que "el hombre de genio tiene una misión mucho más elevada que cumplir", pero es a condición de que entienda esta misión como se la entiende de antemano para él: entonces "la literatura, hija y compañera inseparable de la religión, trabajaría de común acuerdo con ella en la obra divina de que está encargada, en la regeneración completa y definitiva del mundo".[42] De lo contrario la literatura erraría el camino porque "lo bello literario no puede ser sino la justa expresión, la representación fiel, bajo mil y mil aspectos diversos, de las verdaderas relaciones que existen entre la tierra y el cielo, entre el corazón humano y Dios, entre lo finito y lo infinito, relaciones que únicamente la religión determina y revela de una manera segura".[43] A los cristianos atrasados y espantados por las novedades se les enseñaba que la literatura es cosa santa, y que "las funciones del literato y del poeta, no obstante los descarríos de algunos individuos, serán siempre, en sí mismas, una especie de sacerdocio", pero se entiende que "toda belleza literaria tiene su fuente primera en el catolicismo."[44]

Vemos que la poética neo-católica, después de 1830, no emana ya de la literatura contemporánea; es distinta de ella, se enfrenta con ella; se adhiere a ella parcialmente con la intención de convertirla y de dirigirla. Esta actitud en cierto modo doctoral es una de las características más evidentes de la nueva escuela. Otras van unidas a aquélla: nuestros doctores desarrollan, como había que esperarlo de una época de sistemas y de profecías, una teología y una sociología de lo bello insospechadas por sus predecesores.

[42] *Mémorial*, t. X, pp. 174, 379; t. XI, p. 77.

[43] *L'Avenir*, 25 de diciembre de 1830.

[44] *Ibid.*, 2 y 31 de enero de 1831. ¿Quién se esconde bajo la Δ con que van firmados estos artículos del *Mémorial* y de *L'Avenir* (excepto el último del *L'Avenir*, que no va firmado)? Otros varios artículos del *Mémorial*, sobre todo teológicos y filosóficos, que atestiguan una mente vigorosa y dotada de autoridad, van firmados con la misma inicial. Diversos indicios excluyen que se trate del propio Lamennais. Según el abate de Ladoue (*Mgr Gerbet, sa vie, ses oeuvres et l'école mennaisienne* [Mons. G., su vida, sus obras y la escuela lamenneisiana], 3 vols., París, 1870, t. I, p. 90 y n.), el autor era Deniel, uno de los jóvenes discípulos de Lamennais; Ladoue le atribuye expresamente los artículos de *L'Avenir* sobre "La liberté en littérature", pero no da la fuente de esta información; este personaje poco conocido, pero seguramente notable, sufría, nos dice, momentos de enajenación. Yo no he podido encontrar otra cosa sobre él. El abate Boutard (*Lamennais, sa vie et ses doctrines*, 3 vols., París, 1908, t. II, p. 87) copia a Ladoue, al cual remite Derré, *op. cit.*, p. 530, n. 4 sin más.

Estética cristiana y organicismo

Vemos producirse entonces, entre los publicistas neo-católicos, un verdadero desarrollo estético del dogma. La afirmación inicial relativa a la fecundidad de la religión en la esfera de la poesía y del arte se interpreta cada vez más a la gloria de lo bello, que se convierte en el objeto de una promoción propiamente teológica. Las revistas católicas de la época recuerdan con frecuencia el axioma según el cual "lo bello es el esplendor de lo verdadero"; proposición que, sin atentar contra el privilegio de la verdad divina, diviniza la belleza; más todavía: "Excluir lo bello de la religión, sería atentar contra la unidad de Dios."[45] Pero acaso lo principal no sea esta invasión de la estética en el dogma, sino que la nueva teoría cristiana de lo bello, erigida en artículo de fe, no podía ya limitarse, como en 1800 o en 1820, a reparar ruinas espirituales. Su función era responder a las angustias del presente con una promesa de porvenir; anunciaba una época de santificación y de plenitud: "No es la poesía del pasado lo que necesitamos, es la del porvenir [. . .] ¿No es posible presentir el espíritu de vida que va penetrando una vez más el mundo, el triunfo de la verdad, el de Dios? Que nuestros poetas sean los profetas de ese porvenir, o más bien que apresuren su momento."[46] Y ese porvenir se imaginaba en una perspectiva dogmática, en la que una verdad única impregna todas las formas de la vida: "Las creencias religiosas son las únicas que pueden, constituyendo la unidad de las artes, hacerlas vivir esa existencia común, social, sin la cual toda vida individual languidece y se apaga."[47] Por este objetivo unitario, conforme con la tradición católica, el neo-catolicismo de los años 1830 viene a coincidir, extrañamente, con el espíritu de los reconstructores utópicos. Por lo demás, el sansimonismo, en su proyecto totalitario, invocaba el ejemplo del catolicismo medieval, cuyo espíritu "orgánico" se proponía reproducir al nivel moderno e industrial. Los neo-católicos acogieron de buena gana esta imagen de la sociedad del me-

[45] Louis Lacuria, "De l'art", en *L'Institut catholique*, julio de 1845 (t. VIII, p. 37); despréndese del artículo que el autor era pintor, y había sido discípulo de Ingres. Los lyoneses se distinguen en esta estética teológica. No puedo hacer más que remitir a los escritos de Antoine Mollière (nacido en 1809) y de Blanc Saint-Bonnet (nacido en 1815), ambos conocidos de los biógrafos. El primero publicó una *Métaphysique de l'art* (Lyon, 1849), citada más arriba (véase especialmente las pp. 2, 133, 459); el segundo, una obra *De l'Unité spirituelle* (ed. original, 1841), 2ª ed., 3 vols., París, 1845 (véase t. III, p. 1153). También, otro lyonés, profesor de filosofía, J. B. Tissander, autor de un *Esprit de la poésie et des beaux-arts*, o *Théorie du Beau*, Lyon, 1850 (véase p. 47).

[46] Reseña de las *Consolations* de Sainte-Beuve, firmada por *A.* en *Le Correspondant* del 18 de mayo de 1830.

[47] Prospecto-espécimen de *La France catholique* (1833).

dievo, pero atribuyendo a la unidad católica una eficacia continuada en el presente, y a la Iglesia romana el privilegio de una virtud organizadora eterna. Ya se ha visto cuán grande era, en el pensamiento contemporáneo, la tentación de un porvenir unitario. El neo-catolicismo estaba naturalmente exento, a este respecto, de toda vacilación y de todo escrúpulo; le bastaba invocar y glorificar la tradición de la cual procedía.

Sabemos que los jóvenes lamennesianos se interesaban mucho por el sansimonismo: "Durante nuestra estancia en París, escribe uno de ellos, nos preocupábamos mucho de las doctrinas de Saint-Simon. Frecuentábamos asiduamente las reuniones, seguíamos con interés las discuciones, y leíamos sus obras."[48] Una especie de ósmosis entre las dos escuelas es perceptible en más de un lugar, no obstante su oposición fundamental. Los temas generales relativos al presente, anarquía de las opiniones, reinado del egoísmo, angustia y expectación universales, así como la evocación de una unidad dogmática próxima como remedio, se encuentran igualmente acá y allá.[49] Más particularmente en lo que concierne al arte, el neo-catolicismo hacía fácilmente suya la idea, difundida anteriormente por los sansimonianos, según la cual sólo podría desarrollarse plenamente en la unidad orgánica de las creencias: "El arte no es pujante y fecundo sino en los siglos de fe [. . .] Pero en las épocas de escepticismo y de indiferencia, incluso cuando existe en ellas una vaga necesidad de fe y de amor, el arte refleja la sociedad con su incoherencia, sus aberraciones, su desvergüenza sin fuerza y sin grandeza."[50] La teoría de lo bello, es, pues, inseparable de una teoría de la sociedad; el conjunto constituye sistema, o dogma, cualquiera sea el nombre con que prefiera llamársele.

Es curioso ver a unos contemporáneos protestantes de esta escuela compartir con ella este pensamiento organicista. Alexandre Vinet podía considerar muy bien la poesía como el recuerdo del Edén, como el "verbo de la naturaleza decaída" formulando la "verdad de las cosas", pensamientos todos que corresponden a la poética cristiana moderna más general. Es menos lógico que denuncie como una decadencia el carácter individual de la inspiración romántica, y que escriba: "La individualidad sin la generalidad no es más que un protestantismo absurdo y sin consecuencia [. . .]. No puede existir poesía sin sociedad, ni sociedad verdadera sin una fe común."[51] El pro-

[48] Ch. Sainte-Foi (seudónimo de Éloi Jourdain), *Souvenirs de jeunesse* ya citados, p. 188.

[49] Figuran en estilo católico, por ejemplo, en *Le Correspondant,* artículo "De notre avenir religieux", firmado por *A.*, 9 de marzo de 1830.

[50] "Salon de 1831" (firmado igualmente por *A.*), 1er. artículo, *ibid.*, 24 de mayo de 1831.

[51] Alex. Vinet, *Oeuvres,* ed. de Lausanne, 1ª serie, t. V, vol. II, pp. 3, 10 (amalgama de dos artículos del *Semeur* de los días 23 de julio de 1834 y 6 de

testantismo, tan generalmente acusado entonces, en el medio católico, de haber sido el origen de la disolución crítica e individualista de la sociedad europea, muestra aquí un espíritu contrario. Un publicista ginebrino maldice las épocas en que la poesía perdió su "elevado y sagrado carácter", quedando toda en el *yo* del poeta; porque "desaparecida toda fe común, ya no hay más que convicciones parcelarias, pensamientos individuales".[52] No le falta a esta exaltación de la unidad de creencia como condición del arte más que la referencia a la Edad Media: omisión muy explicable en autores protestantes. Salvo esto, las dos confesiones, a juzgar por sus ejemplos, emplean el mismo lenguaje.

Entendida en relación con el triunfo del dogma, la noción de poesía cristiana toma un nuevo color; el *Génie du christianisme* queda sobrepasado con creces a este respecto: el culto poético de la Edad Media redunda en la gloria de la poesía litúrgica; el arte medieval, sobre todo, pasa a primer plano, y se insiste sobre su estrecha relación con la creencia y el culto .El "arte cristiano" se convierte en la consigna del neo-catolicismo literario. Elabórase una doctrina, en la que los temas de la crítica romántica reaparecen imbuidos de catolicismo: así, los adeptos del arte cristiano consideran los siglos clásicos como un periodo de empobrecimiento entre la Edad Media y el siglo XIX; pero sus motivos, en la adopción de este esquema, no son ya los del romanticismo: lo que falta en los siglos condenados no es la libertad de la inspiración o la fidelidad a la tradición nacional, sino la unión de la poesía y del arte con la enseñanza de la Iglesia, unión que se rompió en esa época.[53] Esta unión se va a reanudar en Europa; el arte cristiano ha encontrado ya una patria en Baviera: allí fue donde el neo-catolicismo ecuménico-estético pudo crear, se opina, un pensamiento y un arte regenerados. Así, es esa escuela del arte cristiano, más ampliamente que el solo grupo lamennesiano, la que germaniza.

julio de 1836, publicada primeramente en los *Essais de morale* de 1837, y reproducida así en este volumen de las *Oeuvres*).

[52] F. R., "De la poésie et de l'inspiration", en la *Bibliothèque universelle de Genève,* nueva serie, t. XXV, febrero de 1840, p. 309. El autor es ciertamente François Roget, nacido como Vinet en 1797, que fue preceptor del joven Rocca, hijo de Madame de Staël, y después profesor de la Academia de Ginebra (véase Virgile Rossel, *Histoire littéraire de la Suisse romande,* t. II, Ginebra, 1891, pp. 521 ss).

[53] Véanse por ejemplo los artículos ya citados de *Annales de philosophie chrétienne,* junio de 1834, t. VII, pp. 408-409, y de *L'Institut catholique* (1842), t. II, pp. 248 ss. La denuncia del Renacimiento como época de decadencia del arte es una de las señales que unen a los adeptos de esta escuela.

La escuela del arte cristiano

Esta escuela no ha pasado inadvertida para los contemporáneos, sobre todo los del campo contrario, que la han discernido bien y caricaturizado: "Todo cuanto hay de joven en el catolicismo en Francia, escribe Sainte-Beuve, todo lo que ha llegado ahí por la imaginación, por unas ideas absolutas, por los sistemas, por la cabeza más que por el corazón, por la moda, los discípulos del *arte cristiano,* los convertidos del sansimonismo inclinados a la teocracia [. . .],[54] todo esto forma una milicia apasionada, violenta o incluso ligera, que se pavonea en las iglesias durante la Semana Santa, y combate en los periódicos."[55] Por la misma época, *Le Corsaire* consagraba varios artículos satíricos al "catolicoquetón", "especialmente alimentado con lágrimas, trigo evangélico y olivo bendito".[56] Un colaborador de *L'Artiste* emitía "una duda sobre el arte cristiano", que más que duda era rechazo terminante, ya que negaba la validez católica de la doctrina: "El cristianismo no ha visto jamás en el arte más que un medio de pompa, un auxiliar material y no filosófico"; nunca perderá el tiempo buscando teólogos en el mundo de los artistas.[57] Más de un católico pensaba probablemente lo mismo; la tradición religiosa, en Francia, era más bien hostil al esteticismo y a los adornos. Por lo menos uno de los redactores del *Correspondant* excluye definitivamente la poesía del horizonte moderno.[58] Ha existido en todo caso, opuesto a la escuela del arte cristiano, otro tipo de filosofía católica moderna, menos propensa a favorecer la imaginación, y que negaba la santificación del arte y la invasión del dogma por la metafísica del símbolo. El abate Maret, que tuvo en 1848 su hora de celebridad política, arremetía en 1840 contra "las teorías del simbolismo, que gozan hoy de tanta boga y crédito", y que convierten la religión en una alegoría: medio cómodo, según él, para encontrar en el fondo

[54] Aquí omito una evocación del grupo bucheziano como ejemplo de jacobinismo católico: pero Buchez había pasado también por el sansimonismo.

[55] Sainte-Beuve, *Chroniques parisiennes,* en *Correspondance,* ed. Bonnerot, t. V, p. 132 (18 de mayo de 1843); véase también *ibid.,* pp. 284-285 (25 de septiembre de 1843).

[56] *Le Corsaire,* 28 y 30 de septiembre de 1836, 23 de enero de 1837, 6 de abril de 1838, 25 de marzo de 1840, 13 de enero de 1842; el redactor cree notar, desde 1830, un progreso notable de la "catolicoquetería".

[57] J. Macé, "Un doute sur l'art chrétien", en *L'Artiste* de diciembre de 1840 (2ª serie, t. VI, p. 408). Jean Macé (creo que es él), nacido en 1815, había de fundar la Liga de la Enseñanza en 1866 y ser uno de los padres del laicismo republicano.

[58] Véase en *Le Correspondant* del 29 de abril de 1831, el tercero de una serie de tres artículos anónimos *De la poésie française au dixneuvième siècle, et de son avenir* [Sobre la poesía francesa del siglo XIX, y sobre su porvenir].

del cristianismo la filosofía del siglo.[59] Otro abate, no menos abierto a la época presente, consagraba un capítulo a demoler el catolicismo estético.[60]

No fue hasta 1832, se nos dice, fecha en que conoció a Schelling en Munich y tuvo con él una conversación sobre la estética, cuando Lamennais descubrió esta ciencia nueva, a la cual no había dado lugar alguno en las páginas de su *Essai d'un système de philosophie catholique,* escrito poco antes de dicho encuentro. No se mostró esteticista ni simbolista sino en el *Esquisse d'une philosophie,* publicado cuando hacía ya bastante tiempo que estaba fuera de la Iglesia. Sin embargo, desde 1829, si bien ignoraba el nombre, tenía una intuición del asunto, y en relación expresa con un sistema de pensamiento teológico-social, ya que escribía entonces: "Sería de desear que se tratara de la teoría de todas las artes según los mismos principios y con el mismo espíritu. De este modo, lo que no parece destinado más que al entretenimiento de los hombres se convertiría también para ellos en una fuente de instrucciones útiles, atrayéndolos de todas partes a la unidad en la que lo verdadero y lo bello se confunden."[61] Existen, pues, todas las razones para pensar que siguió con simpatía el desarrollo de la estética cristiana entre quienes lo rodeaban, hasta el momento en que su pensamiento y su propia estética franquearon los límites del cristianismo.

En la masa de los colaboradores, con frecuencia anónimos, que durante cerca de veinte años hicieron subsistir las revistas neo-católicas, distínguense algunas individualidades. Quizá se verá mejor vivir la doctrina en las formas diversas que aquéllos le dieron que en los análisis generales que han precedido.

Joseph d'Ortigue, cuya esfera propia era la crítica musical, abrazó en 1829 la doctrina de Lamennais y de su grupo para introducir en ella una teoría de las artes. Colaboró en el *Mémorial catholique;* se le vio en 1830 en La Chesnaie; escribió en *La France catholique,* la *Revue européenne, L'Université catholique;* todavía se carteaba con Lamennais bajo el segundo Imperio.[62] En uno de sus primeros escritos, celebraba, en la música primitiva, "esa armonía sublime que en la alta antigüedad se había colocado sobre las gradas del

[59] Henri-Louis-Charles Maret, *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes,* París, 1840, pp. 252 ss.; p. 256, cita una opinión análoga del abate Bautain.

[60] Abate Agustin Sénac, *Le Christianisme considéré dans ses rapports avec la civilisation moderne* [El cristianismo considerado en sus relaciones con la civilización moderna], 2 vols., París, 1837, t. I, pp. 270 ss.

[61] Carta del 26 de diciembre de 1829 a Joseph d'Ortigue (*Correspondance,* t. IV, p. 23).

[62] Véase esta correspondencia en los *Autographes de Mariemont,* ed. Marie-Jeanne Durry, 2ª parte, t. I. D'Ortigue narra su encuentro con Lamennais, bajo el nombre de su protagonista Anatole, en su novela de *La Sainte-Baume,* 2 vols., París, 1834, en el tomo II, cap. XXII.

santuario"; profesaba "que los primeros acentos del hombre hacia Dios, que los primeros cantos emitidos en el ímpetu de su amor y de su gratitud, y bajo la inspiración directa del Creador, debieron de constituír un lenguaje magnífico y arrebatador, una improvisación llena toda ella de un sentimiento religioso"; apoyaba esta idea, difundida desde hacía mucho tiempo, en la teoría, renovada por Lamennais, de un culto primitivo universal, y le atribuía un alcance sociológico al hacer descansar la excelencia del canto primitivo sobre la de la sociedad primera fundada por el propio Dios.[63] La relación orgánica del arte con la estructura social se halla afirmada todavía más claramente en un librito que publicó entonces, en el cual leemos que "las revoluciones que se operan en las cimas del orden social se operan tarde o temprano en la literatura, y acaban a continuación en las artes"; de donde la necesidad de no considerar el arte separadamente, de "enlazar este anillo aislado a la gran cadena del orden moral": la música cae en decadencia cuando se alteran los principios morales.[64] La afinidad se acentúa pronto con el organicismo sansimoniano, por una oposición establecida entre las "épocas armónicas o de coincidencia" que realizan la unidad de las artes, y las épocas de "separación", en las que desaparece la conciencia de esta unidad.[65] Viviendo en una de estas épocas de separación, se formula incluso la esperanza de que el arte será el primero en sentir la necesidad de recobrar la unidad social perdida y colaborará poderosamente en su restablecimiento. En espera de la acción final de la religión, "que es la única que posee el vínculo social supremo",[66] "en un siglo carente de fe, de creencias y de amor, donde las inteligencias flotan a la ventura sin lazo y sin objeto comunes, el artista ejerce un sacerdocio y el crítico un apostolado".[67] Esta sociología general del arte implica evidentemente una glorificación particular del arte cristiano (en especial del canto gregoriano, que se supone heredero de la música primordial).[68] Pero esta glorificación ha sido más desarrollada por otros.

François Rio, que había conocido desde hora muy temprana a Montalembert, entró en contacto en 1830 con la Alemania católica en el curso de un

[63] J. d'O..., "Observations sur les arts dans leurs rapports avec les institutions sociales", en *Le Mémorial catholique* de octubre de 1829 (t. XII, pp. 255, 252-264).

[64] Joseph d'Ortigue, *De la guerre des dilettanti, ou de la révolution opérée par M. Rossini dans l'opéra français, et des rapports qui existent entre la musique, la littérature et les arts* [Sobre la guerra de los diletantes, o la revolución llevada a cabo por M. R. en la ópera francesa, así como de las relaciones que existen entre la música, la literatura y las artes], París, 1829, pp. 3, 58-60.

[65] Joseph d'Ortigue, "Palingénésie musicale", dos artículos en *La France catholique*, de fines de 1833 (t. I, pp. 25 ss., 33 ss.): el título es ballanchiano, la idea sansimoniana.

[66] *La Sainte-Baume*, t. II, p. 211.

[67] Joseph d'Ortigue, *Le Balcon de l'Opéra*, París, 1833, pp. VIII-IX.

[68] Artículo del *Mémorial* citado más arriba, *in fine*.

viaje a Munich; allí se encontró también con Lamennais y Montalembert en 1832, cuando pasaron por esa ciudad al volver de Roma; de manera general, Rio estuvo en relación con todo el neo-catolicismo alemán y el ambiente del arte católico bávaro. Un *Essai* que había publicado primero en 1829-1830 sólo atestigua su adhesión a la doctrina de las fuentes religiosas de toda civilización, comprendido el arte, y a la idea de una primera tradición espiritual común a todos los pueblos.[69] Pero se consagró después casi exclusivamente a una teoría y a una historia del arte cristiano: tal es el tema de su obra principal, publicada en dos ocasiones en 1836 y en 1855,[70] largo alegato en favor de los pintores primitivos, representantes auténticos de un arte religioso, antes de la alteración de este arte por el Renacimiento. Al final de su vida, publicó Rio un *Epilogue* a su obra, en el que describe, junto con su biografía intelectual, la historia de sus viajes y de sus relaciones.[71] La doctrina del arte cristiano tiene más relieve en Montalembert, que fue amigo y quizá, aunque trece años más joven, el iniciador de Rio, y tuvo en común con él dos temas de interés dominantes, la escuela católica de Munich y el arte medieval.[72] Conoció a Lamennais en 1830 y llegó a ser, como es sabido, su discípulo más cercano; pero fue en el catolicismo alemán donde creyó encontrar, ya en 1828, materia suficiente para competir victoriosamente con el espiritualismo laico de Cousin, de quien había sido discípulo, y asegurar el triunfo de la teología sobre el pensamiento profano.[73] Su lamennesianismo político, que sobrevivió algún tiempo, al menos en favor de la Polonia católica, a la condena de *L'Avenir,* acabó con la sumisión total que ofreció al papa en diciembre de 1834. Durante los años siguientes se dedicó a glorificar la poesía y el arte religioso de la Edad Media para dar como ejemplo a su época "la fuerza suave y majestuosa del arte cristiano", disminuida des-

[69] Rio, *Essai sur l'histoire de l'espirit humain dans l'antiquité* [Ensayo sobre la historia del espíritu humano en la antigüedad], 2 vols., París, 1829-1830.

[70] A.-F. Rio, *De la poésie chrétienne dans son principe, dans sa matière et dans ses formes: Formes de l'art, seconde partie (sic)* [Sobre la poesía cristiana en su principio, en su materia y en sus formas: Formas del arte, segunda parte], París, 1836; *De l'art chrétien,* t. II, París, 1855. La obra se publicó de nuevo en 1861-1867, rehecha y dispuesta en 4 volúmenes con el título de *L'Art chrétien* (y 2ª ed. en 1874).

[71] A.-F. Rio, *Épilogue à l'Art chrétien,* 2 vols., Friburgo de Brisgovia, 1870; aquí es donde Rio da a entender (t. II, pp. 182 ss.) que el interés tardío de Lamennais por la estética se debió a su influencia. Sister M. C. Bowe *(F. Rio,* París, 1938) ha utilizado fuentes biográficas complementarias.

[72] Véase P. de Lallemand, *Montalembert et ses relations littéraires avec l'étranger jusqu'en 1840* [M. y sus relaciones literarias con el extranjero hasta 1840], París, 1927, pp. 54 ss., 65 ss., 73 ss.

[73] Véase Derré, *op. cit.*, pp. 626 ss.

de el Renacimiento,[74] y suplantada al fin por "la belleza materialista y el arte pagano del siglo de Luis XIV y del Imperio".[75] Estos temas revisten en él un significado que puede llamarse militante: acompañan ora una apología de Simón de Montfort, exterminador de la herejía albigense, ora vivos sarcasmos contra la doctrina rival del arte humanitario.[76] Explica esa actitud la voluntad de preconizar el remedio católico, único y con exclusión de todos los demás. Ninguna regeneración le parece concebible fuera de este camino; la simple reseña de un salón de pintura se vuelve lamentación sobre la anarquía de los talentos y lo inacabado de las obras, para finalizar en un veredicto severo: en aquellos cuadros franceses no hay nada que anuncie la renovación católica que se deja sentir en otros países, y sin la cual el arte está condenado a decaer.[77] Esta crítica de arte vasalla de un dogma pudo muy bien suministrar a veces un modelo, o en todo caso un refuerzo, a la que usaban las escuelas socialistas y humanitarias contemporáneas: el espíritu es el mismo a pesar de la oposición de las doctrinas.

La idea de la regeneración del arte bajo la égida católica ha adoptado a veces formas sorprendentes en extremo. Éloi Jourdain, que escribía con el seudónimo de Charles Sainte-Foi, fue en 1828 a La Chesnaie, y siguió durante algún tiempo el noviciado instituido en Malestroit bajo la inspiración de Lamennais. Fue a Munich, a Berlín y a Viena, y publicó en 1831-1832 en la *Revue européenne* artículos sobre la filosofía y el catolicismo alemanes, en particular sobre Baader, un tanto teñidos de iluminismo.[78] Su vocación, nos dice uno de sus amigos, "era hacer pasar a nuestra lengua, con la seguridad de su erudición y de su doctrina, los más ricos productos de la síntesis católica de allende el Rin".[79] Su contribución a la estética neo-cató-

[74] Montalembert, *Histoire de sainte Élisabeth de Hongrie*, París, 1836, pp. LXV-LXVI (reproducida en el tomo VII de las *Oeuvres*, París, 1861, pp. 88-89). Contra el Renacimiento, véase también la *Lettre à M. Victor Hugo* en la *Revue des Deux Mondes* del 1º de marzo de 1833 (reproducida en el tomo VI de las *Oeuvres*, París, 1861, p. 43).

[75] "De l'état actuel de l'art religieux en France", en *Revue des Deux Mondes*, 1º de dic. de 1837, p. 593 (*Oeuvres*, t. VI, p. 165).

[76] Véase *Histoire de sainte Élisabeth*, en *Oeuvres*, t. VII, pp. 34 ss.; *De l'état actuel...*, pp. 594-595.

[77] "Exposition de 1838", en *Revue française*, mayo de 1838 (t. V, pp. 315 ss.).

[78] *Revue européenne*, t. I, pp. 70 ss., 168 ss., 298 ss.; t. III, pp. 65 ss., 182 ss.; hay (t. I, p. 178) un elogio de Saint-Martin.

[79] Victor Pavie, *Oeuvres choisies*, París, 1887, t. II, p. 292. Éloi Jourdain, de Anjou como Pavie, estuvo en relaciones de juventud con él; véase también Th. Pavie, *Victor Pavie*, Angers, 1887, p. 185. Éloi Jourdain ha dejado unos *Souvenirs de jeunesse* (1828-1835), que Camille Latreille editó con una Introducción (París, 1911) y que abundan en informes sobre todo el grupo.

lica es una doctrina de la encarnación considerada desde el punto de vista de la belleza, como una recreación poética del mundo: en este sentido "la encarnación es como el verdadero poema del universo entero".[80] Lo que es medio de salvación es igualmente obra maestra del arte; por eso "el sacerdote y el artista son, cada cual en su ministerio, los sucesores de Cristo, que es a la vez el primer sacerdote y el primer artista de Dios; y el arte y el sacerdocio son, cada uno en su género, la continuación de la redención".[81] Esta ecuación de la salvación y de la belleza abre a los artistas, bajo condición cristiana, un porvenir inaudito. A la larga decadencia inaugurada por el Renacimiento clásico ha de suceder, en el arte regenerado, una nueva visión del hombre, restablecido en toda su belleza; los tipos primitivos incluidos eternamente en el Verbo divino aparecerán, y los ángeles vendrán a contemplarlos.[82]

Contemporáneo y amigo de Éloi Jourdain, Cyprien Robert, figura un tanto excéntrica, pasó como él por La Chesnaie, se entendió mal con Lamennais, e hizo su camino aparte en el neo-catolicismo.[83] Dio, él también, de la teoría del arte cristiano, una versión fundada sobre la encarnación. Decía que, el arte, como la poesía, es "una de las palancas más poderosas de la ascensión humana", por el hecho de que "Cristo es la única fuente de toda belleza progresiva";[84] al final de una larga evolución del hombre antiguo, "nace por fin Cristo: en él lo bello ideal se encarna y se hace hombre"; el arte cristiano ha nacido, prefiguración, en la humanidad, del estado celestial: "el artista se ejercita aquí abajo y prepara al hombre para la vida del ángel"; de donde la habitual consecuencia: "En el Renacimiento, el arte comienza a morir."[85] Es más asombroso ver al crítico neo-católico, contrariamente a las costumbres y a la lógica de su escuela, condenar el símbolo, intermediario inútil entre lo real y lo divino.[86] Pero como es preciso, sin embargo, que el arte

80 "Fragment", anónimo, en *La Gerbe*, recopilación de prosa y de verso, año de 1834, Angers. Este "fragmento" es seguramente de Jourdain, a juzgar por estas líneas de Victor Pavie, director de *La Gerbe* (véanse sus *Oeuvres choisies*, t. II, p. 288): [E. Jourdain] "pagó su tributo a *La Gerbe* con algunas páginas teñidas del sobrenaturalismo de la escuela donde se había formado su talento; en ellas señalaba la influencia de la redención no sólo sobre el hombre, sino sobre la creación entera".

81 Ch. Sainte-Foi, *Le livre des peuples et des rois* [El libro de los pueblos y de los reyes], 2 vols., París, 1839, t. I, pp. 63-64, y t. II, p. 22 (son dos capítulos "A los artistas"; hay un capítulo "A los escritores" sobre su misión, más ordinario).

82 *Ibid.*, t. II, pp. 34-35.

83 Véase sobre él V. Pavie, *op. cit.*, t. I, pp. 83-85, y Ch. Sainte-Foi, *Souvenirs* citados, pp. 42-43, 81 ss. Era también de la provincia de Anjou.

84 Cyprien Robert, *Essai d'une philosophie de l'art*, [Ensayo de una filosofía del arte], París, 1836, pp. V-VI.

85 *Ibid.*, pp. 19, 27, 149.

86 *Ibid.*, p. 43.

cristiano enlace al uno con el otro, tenemos que comprender que la vida desemboca directamente en Dios, de manera natural y no figurada: "Sólo hay arte en el drama, y sólo hay drama en la pasión [. . .]. A eso se debe que el cristianismo, que es el punto más alto de la pasión divina, constituya también el apogeo del arte."[87] Esta relación directa descarta, en beneficio de una especie de realismo religioso, la abstracción de los esteticistas, lo que él llama la "sequedad del idealismo"; hay que entender el arte cristiano como un arte popular, impregnado de verdad común y de historia auténtica, simbólico únicamente en el sentido en que pueden serlo las parábolas evangélicas.[88] Cyprien Robert, que fue más tarde profesor de literatura eslava en el Collège de France, hizo de este ideal de arte, diferente a la vez del sensualismo latino y del idealismo alemán, el patrimonio del espíritu eslavo y su título a una misión universal.[89] Sin embargo, con toda la escuela, este disidente profetiza un porvenir glorioso del arte en una sociedad totalmente cristiana: "Parece que no hemos llegado todavía a la época en que se revelarán las nuevas magnificencias del arte que poco a poco se engendra. Pero no es menos cierto que el hijo del porvenir está concebido, y que esta segunda redención es segura".[90] Esta segunda redención vendrá después de una era de esfuerzos parciales e incompletos: "Mientras que de este caos no surja una época orgánica, mientras no sople Dios sobre todas estas cenizas, está bien que así sea [. . .]. Este último trabajo que nos queda por realizar antes de llegar al periodo palingenésico es todavía realmente una obra de eclecticismo, pero de eclecticismo creyente. El arte futuro no puede nacer hasta que la sociedad haya recobrado unos dogmas; una vez derrumbado el edificio del arte, no vuelve a levantarse hasta que el nuevo edificio social está erigido."[91]

La síntesis más completa del neo-catolicismo estético nos la da, sensiblemente después de la época de floración del movimiento, Frédéric Ozanam. Nacido en 1813, fue lo bastante precoz para vivir esa época: antes de colaborar, a partir de 1843, en el último *Correspondant,* había escrito en la *Revue européenne, La France catholique* y *L'Université catholique.*[92]

[87] *Ibid.*, p. XI.

[88] *Ibid.*, pp. 210, 230-232, 67.

[89] Véase C. Robert, *Le Monde slave,* 2 vols., París, 1852, especialmente I, pp. 36 ss.

[90] *Essai d'une philosophie de l'art,* p. 281.

[91] *Ibid.*, p. 280. "Época orgánica", "palingenesia"; siempre la amalgama de Ballanche y del sansimonismo.

[92] Véase Eug. Galopin, *Essai de bibliographie chronologique d'Antoine-Frédéric Ozanam* (1813-1853), París, 1933. Los estudios sobre la vida y la obra de Ozanam son numerosos. Era lyonés de formación, y casi de nacimiento.

Ya en 1829, es decir a los dieciséis años, abrazó la doctrina lamennesiana de una tradición universal de los dogmas católicos; fue entonces cuando escribió *Démonstration de la vérité de la religion catholique par l'antiquité des croyances historiques, religieuses et morales.*[93] En 1831, recurrió a esta doctrina para oponerla a la de los sansimonianos, pero trazando un esquema extrañamente análogo al de éstos: pensaba que nuestra época crítica se hallaba en transición, no entre el dogma católico del pasado y una religión moderna, sino entre un cristianismo instintivo y el cristianismo consciente del porvenir.[94] Colocando, como los sansimonianos, una época de duda entre dos épocas de fe, mantenía a la Iglesia al final como en el comienzo, y le garantizaba el doble privilegio de la perennidad y del progreso. Por otra parte, ¿cómo estar seguro del progreso sin la garantía divina? "La razón, mientras permanece solitaria, no puede encontrar en parte alguna la certidumbre de la ley del progreso."[95] No hay más que un paso de esto a afirmar que la perfectabilidad es una noción de origen cristiano, y Ozanam no deja de darlo.[96] Sobre este fundamento se puede evidentemente construir una noción del progreso más o menos decidida; Ozanam nos da su variante democrática cuando se alegra de que la Iglesia repita la maniobra por la cual rompió, en el siglo VIII, con Bizancio para unirse a los reinos bárbaros de Europa: he aquí que hoy "el Papado se vuelve del lado de la democracia, del lado de esos bárbaros de los tiempos modernos".[97] Esto era en 1848, en la época del advenimiento de Pío IX y de las ilusiones que hizo nacer este advenimiento en el catolicismo avanzado.

A esta filosofía de la historia, fondo primero de todo el neo-catolicismo, se añade una estética, que considera lo bello como el sello de Dios en la natura-

[93] Véase Galopin, *op. cit.*, p. 18; e *ibid.*, p. 41, la indicación de un artículo impreso en Lyon en 1830, consagrado a la misma demostración; véase también en sus *Lettres*, 8ª ed., 2 vols., París, de Gigord, 1912, las cartas del 15 de enero de 1831 a Fortoul (t. I, p. 2) y del 4 de septiembre de 1831 a Ernest Falconnet (t. I, pp. 14 ss.).

[94] Ozanam, "Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon", en *Oeuvres complètes,* París, Lecoffre, t. VII, 1855, p. 289: son artículos publicados los días 11 y 14 de mayo de 1831 en *Le Précurseur* de Lyon, y reunidos el mismo año en folleto.

[95] Ozanam, "Du progrès par le christianisme", en *Oeuvres,* t. VII, p. 99 (artículo de la *Revue européenne,* abril de 1835, 2ª serie, t. I, pp. 1 ss.).

[96] *Ibid.*, véase también *Du progrès dans les siècles de décadence,* en *Oeuvres,* t. I, p. 18 (artículo de 1852, sacado del curso de 1849-1850 en la Sorbona).

[97] Ozanam, "Les dangers de Rome et ses espérances" [Los peligros de Roma y sus esperanzas], París, 1848, p. 24 (artículo del 10 de febrero de ese año en *Le Correspondant).* Se ha reconocido en el proyecto de acercarse a los bárbaros uno de los temas del progresismo, cristiano o no, desde el comienzo del siglo (véase a este respecto mi *Sacre de l'écrivain,* pp. 236-238 y la nota 165; en la edición española del FCE, pp. 220-222 y nota 165; y en la presente obra, cap. XIII, nota 90, y capítulo XIV, nota 189).

leza, el universo como un cántico, el arte como un culto, y la palabra poética como el órgano simbólico de las tradiciones universales.[98] La aportación propiamente teológica de Ozanam a la estética-neo-católica no concierne tanto a Cristo encarnado, como —variante más ortodoxa y más popular— a la Virgen María. La imagen de lo bello animado por el amor divino en el universo residía plenamente en Eva, antes que la caída separase con un abismo el mundo espiritual del mundo sensible y como la redención no colmó este abismo completo, de modo "que lo invisible se revelara en el universo visible y lo infinito en lo finito", esta revelación necesita, para operarse, de la mediación del Verbo y de María, reparadora de la caída de Eva: "He aquí, pues, que el arte va a encontrar en ella el modelo sagrado que había perdido, el vínculo del tiempo y de la eternidad, la presencia de lo infinito."[99] La unión de lo finito y de lo infinito en el arte por la vía del símbolo es la idea clave de la estética común a toda esta época. Pero si sospechamos que los seres creados son ideas de Dios, si "se leen en sus formas visibles los pensamientos invisibles de su autor", si "la naturaleza es un lenguaje vivo", si hay que hacer "brillar el espíritu bajo los velos de la materia, y descender el pensamiento radiante en medio del cuadro de los hechos", es necesario que sepan los artistas en qué escuela se enseña esta magia espiritual que es su función. "El simbolismo cristiano les revela su secreto."[100] El doble sentido, literal y alegórico, de las Escrituras, está "en la naturaleza del espíritu humano", porque, "a decir verdad, todas las cosas visibles no son sino los signos de lo invisible".[101] En este sentido, el arte cristiano es la clave de todo arte, y la poesía, como "trasparencia del ideal a través de las formas de que está revestido", sólo podría tener la religión por principio.[102]

Este simbolismo, tantas veces profesado en esta época, no está exento de imprecisión. ¿Se ha creído realmente en el siglo XIX, que el arte, por medio del símbolo, alcanzaba al ser, o bien únicamente que atestiguaba la sobera-

[98] Ozanam, *De la poésie considérée dans ses rapports avec la vie pratique de l'humanité* [Sobre la poesía considerada en sus relaciones con la vida práctica de la humanidad], en *La France catholique* de febrero de 1834, t. I, pp. 112-113; véase también *Du progrès par le christianisme*, p. 119.

[99] Ozonam, "De la croyance a la Sainte Vierge considérée dans son action sur les beaux-arts" [Sobre la creencia en la S. V. considerada en su acción sobre las bellas artes], en *La France catholique*, abril de 1834 (t. I, pp. 233 ss.).

[100] Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au XIIIe siècle*, París, 1839, pp. 300 ss; los pasajes citados aparecen por primera vez en esta reedición modificada de su *Essai sur la philosophie de Dante* de 1838.

[101] Ozanam, *Le Purgatoire de Dante* [El Purgatorio de Dante], en *Oeuvres*, t. IX, París, 1862, p. 479 (curso profesado en 1847 y años siguientes); véase también *La Civilisation au Ve siècle* (curso de 1849-1850), en las *Oeuvres*, t. I, París, 1855, p. 125.

[102] *La Civilisation au Ve siècle*, en *Oeuvres*, t. II, París, 1855, p. 267.

nía creadora del espíritu humano? El esteticista cristiano, no siempre acierta en su esfuerzo por fundar el símbolo en verdad y darle un valor de revelación. "El canto de los pájaros, escribe Ozanam, es el signo del día, y la flor nueva el de la estación; la sombra de un ave sobre la arena mide la altura del sol en los cielos. Los poetas de las épocas antiguas tenían el sentido de estas universales armonías."[103] "Armonías" es abusivo; "símbolos" lo sería aún más, si la palabra significa la semejanza de lo invisible en lo visible; no existe señal alguna de semejanza aquí, sino únicamente indicios de relación causal, que no figuran en nada el ser oculto.[104] Se está lejos, en todo caso, en estos ejemplos, del simbolismo medieval, que creía leer realmente los pensamientos y las enseñanzas divinas en la creación.

La estética del símbolo, tanto en Ozanam como en otros, se da como un código de armonía social y un anuncio de salvación universal. La poesía es divina porque es acción, porque une entre sí a los hombres por una intuición común. "Es una de las fuerzas esenciales de la humanidad, una de las bases de la civilización, una de las columnas de su edificio";[105] porque la verdadera poesía "es necesariamente social", tiene la autoridad de un sacerdocio,[106] y es, en los consejos de la providencia, "un medio de realizar la educación del hombre, de civilizar las sociedades, y de honrar a Aquel que es perfectamente bello, como es bueno y verdadero".[107] El arte cristiano, lejos de sobresalir por el esoterismo, sobrepasa a cualquier otro porque hace participar en lo divino al conjunto del cuerpo social "Viene el cristianismo; da al último de sus creyentes el sentido de las cosas que no se ven ni se miden [. . .]. Los goces del espíritu se comunican a un mayor número de inteligencias, y el arte se acerca a su objeto, que es completar la educación, no de algunos sino de la multitud; de deleitar, no a los dichosos, sino a los que trabajan y sufren [. . .]".[108] Se vuelve a encontrar aquí, sobre un fondo católico, el tono democrático propio de las vísperas de 1848 y de los días siguientes.

[103] *Essai sur la philosophie de Dante* (1838), reed. París-Lyon, 1913 *(Deux oeuvres de jeunesse de Fréd. Ozanam* [Dos obras de juventud de F. O.]), p. 81.

[104] Es en suma confundir, como gustaría decir hoy, la metonimia con la metáfora, o también, de acuerdo con la enseñanza que hemos recibido todos, la asociación por contigüidad con la asociación por semejanza: únicamente la segunda parece susceptible de significar más allá de lo sensible.

[105] *De la poésie considérée. . .*, artículo citado, p. 112.

[106] *Essai sur la philosophie de Dante*, ed. citada, pp. 15, 78.

[107] Ozanam, *Les poètes franciscains en Italie au XIIIe siècle*, en *Oeuvres*, t. V, París, 1855, p. 11 (ed. orig. 1852, donde van reproducidos artículos ya publicados en *Le Correspondant* de los años anteriores).

[108] "Du progrès dans les siècles de décadence", artículo citado, p. 34.

En busca de un gran poeta católico

Una teoría del arte o de la literatura es poca cosa en sí misma. En esta esfera, las obras son lo único que importa. Ahora bien, la doctrina del arte cristiano tenía, como las de la utopía laica, escasa relación con las obras contemporáneas. El tono mismo de los teóricos dejaba traslucir esta distancia, e igualmente su obsesiva denuncia del arte por el arte,[109] espantajo imaginario en el cual atacan, en realidad, la irreductibilidad del arte contemporáneo a una doctrina dogmática. El arte puro que condenan no es otra cosa que el arte independiente del dogma. La misión humana del arte era, en esa época, un postulado universalmente admitido, con diferencia de acento o de orientación tan sólo; la idea de un arte sin misión, cuya pura excelencia formal ignorase cualquier otro valor, no se encuentra, de hecho, en parte alguna, pese a textos provocativos como el prefacio de las *Orientales* o el de *Mademoiselle de Maupin:* si estos textos aparentan exaltar escandalosamente la gratuidad del arte, no es sino para excluir su subordinación a un credo, y garantizarle, con un proceso creador independiente, el derecho de obtener de sí mismo las enseñanzas que tiene como función dispensar. Los críticos neo-católicos de "el arte por el arte" la emprenden contra una estética fútil e irresponsable que jamás fue realmente profesada; su verdadero desacuerdo con los poetas y los artistas contemporáneos tiene otro motivo: por alto que eleven el arte, e incluso hasta convertirlo en un sacerdocio, lo sujetan a un dogma concebido de antemano: en lo cual desconocen la esencial ambición que en adelante lo define.

Se han empeñado, sin embargo, en buscar un acuerdo entre su doctrina y el movimiento contemporáneo de la literatura y de las artes, que les gusta representarse en el camino de la conversión. Este espejismo les era más fácil que a los sectarios de los nuevos credos laicos, sistemas completamente nuevos y sin imperio histórico: el catolicismo tenía tras de sí una prestigiosa tradición de arte y de poesía, que el romanticismo pudo, al parecer, resucitar en ciertos aspectos. Desgraciadamente, por la misma época en que el arte cristiano constituía su doctrina, el romanticismo se iba distanciando del dogma. La esperanza en un porvenir de la poesía cristiana se colocó primero, muy naturalmente, en Lamartine: sus *Méditations* podían parecer, en líneas generales, ortodoxas; la vaguedad de su espiritualismo inquietaba menos que

[109] Véase, por ejemplo, R. de St Ch., "Salon de 1834, Du mouvement actuel des beaux arts", en *Revue européenne,* abril de 1834 (t. VIII, pp. 176-177); L. A. Binaut, "Du drame classique et de la 'Lucrèce' de M. Ponsard", en *Le Correspondant* de enero de 1844 (T. V, p. 63); D. de M., reseña de los *Hymnes sacrées* de Turquéty, en *L'Univérsité catholique* de enero de 1839 (t. VII, p. 77); Reynaud, artículo ya citado de *L'Institut catholique,* t. IV (1843), p. 289.

la mitología cristiana, dogmáticamente escabrosa, de *Eloa*.[110] Sobre todo las *Harmonies,* con sus himnos, sus cánticos y su tono, que recordaban los salmos, fueron recibidas con fervor, como un progreso sensible sobre la poesía sagrada del siglo precedente.[111] El discurso de Lamartine al ingresar en la Academia colmó este entusiasmo: en él se ve esbozado "el remozamiento de la poesía por la religión y la libertad, y el remozamiento de los pueblos por la poesía"; en aquella época de optimismo lamennesiano, que no debía durar mucho tiempo, se hizo de Lamartine el anunciador poético de una vuelta a la fe de las almas desencantadas y de un renacimiento cristiano en las masas: "El alma ha dejado de soñar sola, sueña ya un poco con Dios. ¡Oh! ¡Qué hermosa misión la del poeta del siglo XIX, cuando viene a dar al menos a tantas almas unas lágrimas que sean agradables al Señor, y no sólo eso, sino palabras para orar con él, cantos para invocar con él, y cuán admirablemente cumple tal misión! [. . .] Hace unos años la filosofía llamaba a M. de Lamartine el poeta del pasado: ¿hoy quién no lo reconoce como poeta del porvenir?"[112] Modernidad y religión habían hecho una alianza, mediante "esa bella manera simbólica", completamente nueva en poesía. Lamartine apareció, pues, durante algún tiempo, como la confirmación viva de la doctrina literaria del neo-catolicismo. En 1834 y 1835, *La France catholique* lo coloca todavía muy alto; Eckstein acogió incluso con gran solicitud en la revista el reciente opúsculo *Des destinées de la poésie,* tan poco católico ya, sin embargo, que le pareció necesario, a pesar de todo, recordar el dogma al poeta.[113] Al año siguiente, un artículo publicado en la misma revista sobre el *Voyage en Orient* suscitó la protesta de un lector, molesto al ver que se trataba favorablemente a un escritor que se había vuelto tan ajeno a la fe católica; y la redacción, en una nota, hacía muy humildemente pública retracción.[114] El partido no podía decir ya a tales alturas: "Sintámonos tan orgullosos como felices de nuestro poeta."[115] El poeta había seguido las vías de su poesía y de su pensamiento propios, bastante alejados del "arte cristiano".

[110] Véase la reseña de los *Poèmes* de Vigny, firmada por L. G., en *Le Correspondant* del 26 de mayo de 1829.

[111] Anuncio anónimo de las *Harmonies,* en *Le Correspondant* del 11 de junio de 1830.

[112] Reseña de las *Harmonies,* firmada por G., en *La Correspondant,* del 22 de junio de 1830.

[113] *La France catholique,* t. II, pp. 14-17 y 57-61; después (t. II, pp. 216 ss.) la revista publicó parcialmente el texto de Lamartine, que se había publicado el mismo año de 1834 (figura, en las últimas ediciones de las *OEuvres* de Lamarine, como segundo prefacio de las *Méditations*).

[114] El artículo *(La France catholique,* 2º año, 1835, nueva serie, la entrega) era de Ernest Falconnet, que habría de consagrar en 1840 a Lamartine un libro entero; la protesta y la nota se encuentran en *ibid.,* 2ª entrega, pp. 14-15.

[115] *Le Correspondant* del 22 de junio de 1830, artículo ya citado.

Jocelyn, y después *La Chute d'un ange* habrían de disipar toda ilusión a este respecto; era el propio Lamartine quien aparecía a los ojos cristianos bajo los rasgos del Ángel caído.[116]

Casi puede decirse otro tanto de la fortuna de Victor Hugo en el medio neo-católico. Había sido, en su juventud, poeta monárquico y cristiano, a la moda de 1820, pero ahora se trataba, a los ojos de los lamennesianos, de algo muy distinto: en la evolución que arrastraba al poeta lejos del pasado, como los arrastraba a ellos mismos, ¿se mantendría fiel a la verdad católica? Las formas nuevas de su arte, la orientación de su poesía hacia el color y la forma en los últimos años de la Restauración, lo que se llamaba su "materialismo" poético, hicieron dudar de ello muy pronto. Sin embargo, como profesaba en todos los dominios la libertad en el orden, síntesis tan grata al lamennesianismo de 1830, como además había pretendido, en el *Prefacio de Cromwell,* dar un fundamento cristiano a su teoría del drama moderno, y como en fin acababa de publicar *Notre-Dame de Paris,* que se podía considerar en cierto modo como una glorificación del arte cristiano, el neo-catolicismo lo tenía aún, en los tiempos que siguieron inmediatamente a 1830, por uno de sus grandes hombres posibles. Alabábanse entonces sus obras, deseando de él una conversión más franca a las opiniones de la escuela.[117] Por esta época los redactores de *L'Avenir* aprobaron la revolución romántica: "No somos nosotros de los que creen en la ruina de la literatura porque lo clásico haya muerto, como tampoco pertenecemos a los que piensan que la sociedad debe perecer porque los reyes se marchan."[118] Y en el grupo, favorablemente tratado, de los poetas románticos, Hugo es saludado por Montalembert como el jefe del movimiento, a quien se debe el código de un arte "remozado".[119] Sin embargo, este favor va acompañado por una constante restricción doctrinal: la liberación del arte no vale sino en la medida en que presagia una adhesión próxima y completa a las opiniones católicas. Sobre el tema del teatro en cuanto espejo de la sociedad, "no se ha hecho todavía el libro admirable que sólo un genio católico puede realizar con éxito".[120] El romanticismo, tal como es, sigue siendo para los críticos neo-católicos la expresión de una época de anarquía. Sólo les merecen una admiración reticente esos

[116] *Annales de philosophie chrétienne,* t. XVI (1838), p. 364.

[117] Véase por ejemplo el artículo ya citado de S. L. Daubrée en *Le Mercure de France au XIXe siècle,* t. XXXIII, especialmente pp. 304 ss.

[118] *L'Avenir* de los días 17 de mayo, 28 de junio y 15 de agosto de 1831, artículos firmados por H. R. (?) sobre *Antony* de A. Dumas, *La Maréchale d'Ancre* [La mariscala de Ancre], de Vigny y *Marion de Lorme.*

[119] Artículos de Montalembert sobre *Notre-Dame de Paris,* en *L'Avenir* de los días 11 y 28 de abril de 1831.

[120] H. R., "Un mot sur le théâtre et ses révolutions" [Una palabra sobre el teatro y sus revoluciones], en *L'Avenir* del 30 de agosto de 1831.

"poetas semi-católicos", que van caminando hacia la verdad, sin más, y "marchando a la ventura hacia la conquista de la tierra prometida";[121] se espera que expurguen sus obras de lo que contienen de herético, de inmoral y de indecente; se les pide, en fin: "Decidnos cuánto tiempo tendrá que prohibir todavía una madre cristiana a su hija la lectura de vuestras obras."[122] Tales conminaciones hacen ver con bastante claridad hasta qué punto el neo-catolicismo se hallaba lejos de la realidad, en su pretensión de comulgar con el movimiento moderno del arte.

Vigny no había inspirado jamás gran confianza, a causa de *Eloa*. Se deseó, cuando se publicó *Stello,* tan reservado y tan amargo en la esperanza, que el poeta hubiera comprendido mejor su función, que es llevar hacia el cielo las miradas de los hombres, "hacerlos remontarse a la fuente de toda justicia y de toda verdad".[123] Era suponer, en el lugar de Vigny, a cualquier otro. Por un momento, se depositaron esperanzas en Sainte-Beuve, cuando se publicaron las *Consolations*. Joseph Delorme había encarnado el mal moderno bajo su forma egoísta y negativa, y había sido seriamente amonestado por ello;[124] la poesía tenía otra misión: "Cuanto más obedezca a la tendencia religiosa, cuanto más se desprenda de la vaguedad y de la duda para abrevar en las fuentes vivas de la fe y del amor, más bella será, más verdadera será, y más completa."[125] Sainte-Beuve, en su nueva obra, podía parecer ya en este camino, y se podía tener su espiritualismo por virtualmente cristiano; pero era comprender muy mal aquel talento, más inclinado a aventurarse que a creer, como pronto se encargó de demostrarlo el tiempo.

En suma, el romanticismo entero, y aquel mismo que pudieron suponer más cercano a ellos, debía ser para los neo-católicos una gran decepción. Se habían interesado por este movimiento con algunos años de retraso, cuando se volvieron ellos mismos hacia el porvenir y el cambio. Por su parte, Lamartine, Hugo, y el propio Vigny, en su mutación liberal, tuvieron hacia 1830 su momento lamennesiano, si se quiere llamarlo así. "Dios y libertad", la fórmula de *L'Avenir,* pudo ser también la suya. Pero estaban en marcha hacia otro horizonte; trataban de trazar, en unas creaciones que su época les inspiraba, una nueva relación entre Dios y el hombre, que, lejos de resucitar la enseñanza católica, la volvía caduca. Los críticos literarios del neo-cato-

[121] Ibid.

[122] Véanse, en general, los artículos citados más arriba, en especial la reseña de *Antony.*

[123] Reseña anónima de *Stello,* en la *Revue européenne* de julio de 1832 (t. IV, p. 232).

[124] Véase la reseña, firmada por A., de *Joseph Delorme* en *Le Correspondant* del 28 de abril de 1829.

[125] Artículo, firmado por A., sobre las *Consolations* de Sainte-Beuve, en *Le Correspondant* del 18 de mayo de 1830.

licismo se equivocaron al imaginar que un movimiento como aquél, tan visiblemente dotado por el siglo de inspiración y de fuerza espontáneas, estuviera destinado a plegarse a sus prédicas. Nada se parece tanto a la predicación literaria de las escuelas socialistas contemporáneas, por el espíritu ya que no siempre por el contenido, como los sermones que dirigían, con una vana gravedad, a la literatura viviente de su época. Podría hacerse una larga recopilación de tales sermones; los resume una página de Ozanam sobre la poesía moderna: "En medio de las orgías paganas a las que se había entregado, vino a herirla un rayo de lo alto: enrojeció y se retiró al desierto para gemir. Ya habéis oído, en las *Méditations* y las *Harmonies,* sus melodiosos dolores. Pero en este aislamiento se complació en sí misma, creyó poder comunicarse con Dios sin intérprete y sin velo; se convirtió en individual y racionalista, y la hemos visto con pesar detenerse a mitad de camino en la vía de la verdad." La poesía no se había detenido a mitad de camino; había seguido el suyo. Ozanam no dejaba por ello de proseguir, esperando en contra de la evidencia: "Necesario es, sin embargo, que reanude su marcha, que alguien la tome de la mano y la devuelva a la sociedad de los hombres, a la sociedad de los creyentes, que al bautismo que la hizo cristiana se añada la comunión que la haga católica, y que, apoyándose en la religión, avance al frente de las nuevas generaciones y las guíe con sus cantos hacia una gloriosa eternidad."[126]

TENTACIONES HETERODOXAS

Si esta invitación no fue oída por ninguno de los grandes escritores contemporáneos, y todavía menos por los de la generación siguiente, ¿hubo al menos, fuera de ellos y en segundo plano, algún movimiento en el sentido indicado? De hecho, el germen vivo de la poesía cristiana del siglo XIX se encuentra, no en los tardíos mandamientos del lamennesianismo, sino en el romanticismo poético de los años 1820, en aquel grupo memorable de *La Muse française,* del que salieran Hugo y Vigny. Ellos se habían alejado de él, pero otros de menor importancia que ellos, conservaban su espíritu y continuaban su carrera de acuerdo con esa tradición. Hubo naturalmente comunicación entre los supervivientes de la *Muse* y el neo-catolicismo doctrinal de los años 1830. Cierta revista que tomó sucesivamente como subtítulos, de 1833 a 1837, "periódico de los progresos por medio del cristianismo", "periódico de reforma social por el cristianismo", "revista católica de la literatura, de las ciencias y de las artes", tuvo como colaboradores y como mantenedores a los veteranos del romanticismo cristiano, Soumet, Guiraud, Rességuier: este

[126] Ozanam, *Lettres,* ed. de 1912, t. I, pp. 186-187, cartas a M. Dufieux del 8 de febrero de 1836.

monárquico *Écho de la Jeune France,* del que los lamennesianos estaban prácticamente ausentes, mezcló, bajo Luis Felipe, el tono de 1824 con las nuevas doctrinas de estética y de porvenir cristianos.[127] Pero la tradición del primer romanticismo, diferente e independiente del neo-catolicismo de 1830, más libremente poética, tiene de particular que está menos en guardia contra la heterodoxia. Alexandre Soumet, que había sido, en *La Muse française,* uno de los compañeros mayores de Vigny y de Hugo (había nacido en 1786), se dio a conocer sobre todo, en el umbral de su ancianidad, por su *Divine épopée,* una de las raras obras en las que se llevó hasta su término el proyecto, acariciado por el romanticismo francés desde sus comienzos, de un cuadro épico de los destinos universales en la tierra y en el cielo. Es un poema en doce cantos en el que se cuenta el fin del mundo, con las luchas y la derrota del Anticristo, su rescate final y el de Satanás, así como la abolición del infierno y del mal. Soumet había empleado veinticinco años en escribir este poema, que llegaba un poco tarde en 1840.[128] Hoy ya no se le ocurre a nadie descubrir las bellezas de concepción ni la profundidad poética que se encuentran en él en más de un lugar. Soumet utiliza temas comunes a toda la tradición neo-católica; así la idea de una lengua celestial, creadora, cuyo eco se mantiene solamente en la poesía:

Ces mots son virtuels, ces mots sont tout-puissants,
De la création germes phosphorescents,
Types mystérieux où la nature existe,
Comme un chef-d'oeuvre au fond des rêves de l'artiste,

127 Véase por ejemplo en *L'Écho de la Jeune France* de julio de 1834 (t. II, pp. 101 ss.), el artículo de Jules de Francheville, "Philosophie de l'histoire: l'art dans ses rapports avec les progrès de l'humanité" [Filosofía de la historia: el arte en sus relaciones con los progresos de la humanidad]. Cyprien Desmarais, que había vivido los años 1820, presta testimonio en el mismo sentido: véase su obra de 1837, *Le Roman, études artistiques et littérairies* [La novela, estudios artísticos y literarios], pp. 33-34, 154-155. *L'Écho de la Jeune France* se publicó, mensual o bimensualmente, de abril de 1833 a abril de 1837 (*L'Écho de France,* "revista monárquica y literaria", que le sucedió, sólo duró hasta diciembre); esta publicación fue dirigida, al menos desde 1835, por el vizconde Joseph-Alexis Walsh, autor de las *Lettres vendéennes* [Cartas de la Vendée]. Por lo general, las revistas legitimistas de después de 1830 recogieron a los supervivientes del primer romanticismo cristiano y sus nostalgias; véanse por ejemplo las colecciones de *La Chronique de France* (1832-1833), del *Panorama littéraire de l'Europe* (1833-1834), o también de *La Chronique,* "revista del mundo fashionable (*sic*)" (1841-1842).

128 *La Divine Épopée* se publicó en 2 vols., París, 1840. Los críticos coinciden en opinar que Soumet trabajaba en ella desde el final del Imperio. Véase Anna Breffort, *Alex. Soumet, sa vie et ses oeuvres,* Luxemburgo, 1908, pp. 8, 19, y Max Milner, *Le diable dans la littérature française de Cazotte à Baudelaire (1772-1861),* 2 vols., París, 1960, t. II, p. 120 y n. 4.

Et qui seuls ont peuplé l'air et l'onde et les bois,
Quand Dieu les prononça pour la première fois.
Ces mots sont lumineux et leurs flammes dorées
Évoquent des objets les flammes éthérées
On voit en écoutant [. . .]
Le poète lui seul retrouve en son domaine
Quelques titres perdus de la pensée humaine.*

Es "Poeta-Dios", cegando el siglo con los fuegos de su trípode profético, coronado de futuro más que de laurel, o elevando al cielo su obra como diadema radiante, en vez de las espinas de su corona terrenal.[129] Así, la autoridad de la poesía es hermana de la del dogma:

Poésie, ange saint, flamme, essence première,
De la foi qui nous luit fraternelle lumière.[130]**

En estos términos es como Soumet la invoca, igual que tantos otros neo-ca-*tólicos*. Pero bajo este cristianismo, poético antes que nada, la heterodoxia aflora por doquier; el poema de Soumet tiene menos relación con la fe cristiana que con lo que podría llamarse la herejía romántica. Redención de Satanás y desaparición del mal constituyen el artículo fundamental de esa herejía, y el tema mismo del poema de Soumet; y las variantes según las cuales lo ha tratado son particularmente libres con respecto al dogma. Ha colocado en el centro de su poema un Anticristo, pero un Anticristo prometeico: tipo byroniano, y grato al romanticismo. Es únicamente a ese Idaméel a quien se trata, en *La Divine Épopée,* de conducir al arrepentimiento, y no a Satanás, convencido y arrepentido desde el comienzo. Este dispositivo curioso se explica por el hecho de que Soumet no quiso mantenerse en lo sobrenatural puro, sino representar los tiempos postreros a través del destino de una pareja humana. El Anticristo es el hombre de esta pareja; ha llegado a ser rey de los infiernos, y su amada, que ha preferido morir antes que

* Estas palabras son virtuales, estas palabras son omnipotentes, / gérmenes fosforescentes de la creación, / tipos misteriosos donde la naturaleza existe, / como una obra maestra en el fondo de los sueños del artista, / y que bastaron para poblar el aire y la onda y los bosques, / cuando Dios las pronunció por primera vez. / Estas palabras son luminosas y sus llamas doradas / evocan las llamas etéreas de los objetos; / se ve al escuchar [. . .] / Únicamente el poeta encuentra en su ámbito / algunos títulos perdidos del pensamiento humano. [T.]

129 *La Divine Épopée,* canto I (t. I, pp. 10-11, 9, 29).

130 *Ibid.,* comienzo del canto XII; estos versos, con el título "O Poésie", se habían publicado en julio de 1833 en *L'Écho de la Jeune France* (t. I, p. 171).

** Poesía, ángel santo, llama, esencia primera, / luz fraternal de la fe que nos alumbra. [T.]

perderse junto con él, intercede por él desde lo alto del cielo. El hecho de que su rescate resulte de una súplica femenina no puede sorprender mucho: este esquema romántico, cuyos ejemplos son numerosos, tiene su primer indicio en el privilegio de infinita misericordia que toda la leyenda católica atribuye a María. Empero, como en el dogma la idea de redención está ligada a la operación y a los dolores del Hijo, es a él, y no a su madre, a quien se dirige la Sémida de Soumet para obtener la conversión del rebelde. Desciende, pues, Cristo a los infiernos y, renovándose la Pasión, es crucificado por segunda vez: en vano, porque Idaméel le traspasa el corazón y anula el efecto de su sacrificio; y es preciso que finalmente Dios Padre, conmovido por la oración suprema de su hijo, intervenga y obre la redención universal. Puede explicarse este desenlace de sorpresa doble —ineficacia de la cruz y salvamento final— por el deseo literario de dramatismo. Puede también suponerse que el autor se complació en representar, en una última súplica salvadora del Hijo al Padre, una versión con fin dichoso del Monte de los Olivos: sabido es hasta qué punto la estéril súplica del Gólgota tenía obsesionado al romanticismo. Esto no impide que Soumet añadiera, a la herejía del rescate de Satanás, la de una segunda crucifixión, agravada con una distribución de papeles un tanto insólita entre las personas divinas, lo cual es mucho para un poema católico. *La Divine Épopée,* como podía esperarse, no tuvo buena acogida en el ambiente cristiano;[131] incluso alarmó a la teología protestante tanto como a la católica. Soumet apenas supo contestar a los críticos más que invocando el privilegio de imaginación del poeta.[132]

Guiraud, el segundo de los dos Alexandres de la *Muse,* pasó la prueba de 1830 a la manera de la mayoría de los literatos monárquicos, es decir, como legitimista fiel y desilusionado a la vez, oponiendo al liberalismo doctrinario y al socialismo su fe en un porvenir cristiano.[133] Pero su firme voluntad de mantenerse católico no impidió que se trasluciese también en él una fuerte tentación centrífuga: su novela *Césaire,* de 1830, es una especie de *Jocelyn,* peor porque cuenta el amor recíproco de un sacerdote y de una religiosa, y más ortodoxo por el mantenimiento estricto del credo y de las vías de expia-

[131] *Les Annales de philosophie chrétienne* fulminaron la obra (3ª serie, t. III, 1841, p. 280). El protestante Vinet escribió una larga y rigurosa crítica teológica de las obras en *Le Semeur* (4 artículos de 1841 recogidos en sus *Oeuvres,* ed. de Lausanne, 1ª serie, t. V, vol. III, 1923, pp. 287-371).

[132] Había puesto como epígrafe a su poema: "La lira puede cantar todo lo que el alma sueña"; véase también su Prefacio, pp. XVI-XVIII; e igualmente sus respuestas a Vinet en unas cartas de 1841, publicadas en *Le Semeur,* y reproducidas en las *Oeuvres* de Vinet, en el volumen ya citado, pp. 374 y 381; desarrolla en ellas una teología alfabético-lingüística de las más caprichosas.

[133] Véase su poema "Le temps présent", en *Revue européenne,* de enero de 1832 (t. II, pp. 132 ss.).

ción católicas. Su otra novela, *Flavien,* de 1835, participa de los *Martyrs* en cuanto al marco y a la intención, con un aire de *Quo vadis,* pero hace aparecer en ella a Orígenes, y le hace exponer su doctrina de la redención de los demonios;[134] y esta doctrina condenada por la Iglesia no se denuncia como un error sino en las notas añadidas a la reedición de la novela entre las *Oeuvres* en 1845. Finalmente, Guiraud publicó en 1839-1841 una *Philosophie catholique de l'histoire.* Estos dos enormes volúmenes, que, sin embargo, no llegan más que al diluvio, cuentan la caída de los ángeles y la de Adán de acuerdo con una versión netamente iluminista, enriquecida con las más extrañas fantasías, en especial en cuanto al desarrollo de la sexualidad humana antes y después de la caída. En 1845 afirma la misión, jamás interrumpida por Dios, de las Sibilas, aunque les niega una inspiración directa del Espíritu Santo.[135] Sus protestas constantes de fidelidad y de sumisión al dogma, así como el trabajo que se toma, para dejar sentada su ortodoxia, son quizá la causa del favor que conservó en ciertos medios católicos, favor que no dejaba de ir acompañado de reprimendas.[136]

En general, el contacto de los doctrinarios del arte cristiano con los que, entre los creadores, están y quieren estar más cerca de ellos, se establece mal. Los esteticistas de las revistas neo-católicas se han esforzado en vano: la literatura que anuncian no se produce; la que se produce se les va de las manos. Las creaciones literarias que los rodean son aspiradas desde todos lados por esa herejía multiforme, que parece ser la única dotada entonces de vida poética, y que a veces los tienta a ellos mismos.

El grupo bretón y Maurice de Guérin

He aquí un grupo de poetas, bretones de origen y de residencia, mezclados en espíritu con el romanticismo poético de los dos cenáculos, y adeptos del lamennesianismo de 1830. Habían aprendido del maestro la autoridad del dog-

[134] *Oeuvres de M. le baron Alexandre Guiraud,* 4 vols. París, 1845, t. II, p. 167.

[135] Guiraud, "Les Sibylles", en *Le Correspondant* de marzo de 1845 (t. IX, pp. 667 ss.).

[136] Véase *Annales de philosophie chrétienne,* t. XIX (1839), p. 135, el artículo de Bonnetty y la carta de contestación de Guiraud, *ibid.*, 3ª serie, t. III (1841), p. 175; las mismas reservas en *L'Université catholique,* en la que Guiraud colaboraba también: véase t. VIII (julio de 1839), p. 55, la reseña firmada por "Un profesor de teología", y t. XIII (junio de 1842), p. 473, una crítica, firmada igualmente, del segundo volumen; *L'Université catholique* reproduce en el tomo XI (febrero de 1841), p. 138, la respuesta de Guiraud a los *Annales.* Vinet tampoco olvidó a Guiraud; véanse sus artículos de 1842 en *Le Semeur,* y las respuestas de Guiraud recogidas juntas en las *Oeuvres* de Vinet, ed. citada, 2ª serie, vol. III (1918), pp. 251-339.

ma, y de su condena el peligro de la disidencia. Trataban de ser, en literatura, católicos en el pleno sentido de la palabra. Se reunieron, hacia 1832-1833, en el Val de l'Arguenon, cerca del Guildo, en la finca de uno de ellos, Hippolyte de la Morvonnais. Los mayores, el propio La Morvonnais y Amédée Duquesnel, nacidos el uno y el otro en 1802 y amigos desde su juventud, habían comulgado más o menos con el romanticismo poético a su nacimiento, pero fue en el terreno del lamennesianismo y de la poética católica donde se estableció la relación con sus menores, Maurice de Guérin, nacido en 1810, y Du Breil de Marzan en 1812.[137] Todos pasaron, uno llevando al otro, por La Chesnaie, antes de la disolución por Lamennais, en septiembre de 1833, de la comunidad de sus discípulos. Todos pensaban casi lo mismo en cuanto a la relación estrecha entre la poesía y la religión, y colaboraban en las revistas neo-católicas; sus opiniones eran las de toda la escuela; pero el espíritu de creación no se conciliaba demasiado bien tampoco en ellos, cuando existía, con la ortodoxia.

Sentían naturalmente pasión por la teoría literaria. Duquesnel sobre todo, que había renunciado pronto a la poesía, se atenía a la doctrina. Proyectó durante largo tiempo una "Filosofía de la literatura", unos "Estudios sobre la literatura", o una "Síntesis literaria";[138] y al fin había de realizar este proyecto desmesurado en los siete volúmenes de su *Histoire des lettres*.[139] Pensaba que la poesía se hallaba revestida desde su origen de una misión divina,[140] y que por ser el arte desde siempre el "reflejo de Dios", sólo puede ser grande si es religioso, y que hoy más que nunca "no podría ser sino católico o escéptico".[141] Du Breil, más dogmático todavía, invocaba como apoyo la redención: "Porque la poesía, como todas las cosas creadas, recibió en el Calvario un misterioso bautismo: allí fue donde recobró el poder de remontarse a las fuentes de lo *bello*, de donde la había arrojado una maldición primitiva [. . .]. Sí, la sangre de Cristo ha caído sobre todos los puntos de la naturaleza [. . .]; ha purificado las flores, la brisa, las melodías del universo, ha divinizado nuestros sentimientos, ha divinizado la poesía."[142] La Morvon-

137 Véase, en cuanto a esta fecha, E. Decahors, *Maurice de Guérin*, París, 1932, pp. 238 ss.

138 En cuanto a estos diferentes títulos del mismo proyecto, véase *Revue européenne* de abril de 1834 (t. VIII, p. 211) y de julio de 1834 (t. VIII, p. 552), y *La France littéraire* de abril de 1835, pp. 236-238.

139 París, 1836-1844.

140 Véase *Histoire des lettres*, t. I, p. 9, y pp. 65-66, donde se reproduce un artículo publicado primeramente en *La France catholique* de mayo de 1834 (t. I, p. 232).

141 Duquesnel, "Idées sur l'art et les artistes", en *Revue européenne*, noviembre de 1833 t. VII, pp. 308 y 323).

142 F. Dubreil, "Le mouvement intellectuel en Bretagne", en *La France littéraire* de abril de 1835, pp. 248, 250-251. François du Breil de Pontbriant, vizconde de

nais, que fue toda su vida poeta, sacrificó menos a la doctrina; su libro, *La Thébaïde des Grèves*,[143] podría atestiguar, mejor que una disertación, a favor de una poesía católica; más bien de una poesía piadosa, en la que el lirismo se aplica a temas de oración, de contrición y de salvación, a la evocación del ángel de la guarda y del sacerdote. Sin embargo, apenas si se había mostrado católico antes de su encuentro con Lamennais en la Navidad de 1832 y en los meses siguientes;[144] la idea del sacerdocio poético le era familiar antes de esa fecha, como a toda su generación, y al margen de la dogmática cristiana: "El sacerdote o el poeta (es todo uno) escribía en junio de 1832, es siempre el primer legislador de los pueblos"; y a los nombres, tradicionalmente citados, de los poetas legendarios de Grecia, él agregaba tranquilamente como otros poetas más, a Moisés, Jesús y Mahoma, pidiendo únicamente, a propósito del último, "que esta añadidura no sea un sacrilegio"; su fe era, valga la expresión, poetocéntrica; artibuye al poeta una "potencia de amor" que lo une a la creación y al futuro; y se confesaría romántico en este sentido: "Los románticos, escribe con penetración, ¿qué otra cosa son sino los que creen en el porvenir del poeta, sin admitir límites a su enseñanza, y que, nuevos Colones, están soñando siempre con algunas regiones nuevas?" Este poder de exploración y de conocimiento de la poesía se debe a su facultad de comunión simbólica con el universo; esa "poesía simpática [. . .], inteligencia de ese lenguaje misterioso que nos habla en todo lo que nos rodea, [. . .] es la que comprende la lengua de las armonías y la traduce a los hombres".[145]

Una vez poeta religioso y colaborador de varias revistas neo-católicas, mientras se esforzaba en aportar él también su piedra al sistema común, seguía meditando, a propósito de los lakistas,* sobre la virtud poética del símbolo: "Las mil formas de la naturaleza poseen un alma, y por consiguien-

Marzan, que publicó en 1842 una colección poco convincente de poesías cristianas, *La Famille et l'Autel ou Harmonies du christianisme* [La Familia y el Altar o Armonías del cristianismo], se dio a conocer sobre todo por sus recuerdos y testimonios sobre Maurice de Guérin: se los encuentra especialmente en la edición Trébutien de las *Reliquiae* del último.

143 Ed. orig., París, 1838; nueva edición, seguida de "Poesías póstumas", publicada por Duquesnel, París, 1864.

144 Había sido primeramente poeta erótico y liberal (véanse sus *Elégies*, 1824, y sus *Rêves*, 1826; y véase, en cuanto a su encuentro con Lamennais y el lamennesianismo, abate E. Fleury, *Hippolyte de la Morvonnais*, París, 1911, capítulo v.

145 La Morvonnais, Prefacio inédito de *Pharamond*, en las *Oeuvres choisies* editadas por el abate Fleury, París, 1911, pp. 76-81; e *ibid*., p. 386, ideas análogas en el Prefacio de las *Solitudes*.

* Lakista: cierta escuela inglesa de poesía, a la que pertenecieron entre otros Wordsworth y Coleridge, llamada así por tener su centro en la región lacustre del noroeste de Inglaterra. [T.]

te un lenguaje; porque el alma no puede existir sin la palabra, sin el *Verbo* que es su esencia misma. La fuerza del poeta será, pues, a nuestro entender, un íntimo poder de comunicación del alma con las potencias invisibles de la naturaleza; y su ciencia en el arte de la palabra, la ciencia del simbolismo: el arte de revestir los sentimientos de imágenes, de hablar como Dios en el universo sensible, con los ruidos, las luces y las formas."[146] Este simbolismo, de poeta más que de teólogo, parece consistir, por lo tanto, a fin de cuentas, en imitar a Dios más que interpretarlo. La indecisión sobre este punto, en la poesía del siglo XIX, se halla por doquier. Agreguemos que, en cuanto al dogma, el poeta siempre estuvo sujeto a los extravíos. Un día descubrió el furierismo y lo siguió, convencido de que la doctrina de la Armonía se conciliaba con la de la redención.[147] Defendió contra un arzobispo el "matrimonio seriado" de los furieristas invocando el ejemplo de los patriarcas, y citando, para autorizar una doctrina tolerante en este dominio, la palabra evangélica según la cual hay varias moradas en la casa del Padre celestial.[148] A lo largo de toda la década de 1840, abogó, de ambos lados, en pro de una síntesis del furierismo y del catolicismo. La Iglesia no dio una importancia excesiva a las extravagancias de pensamiento de este gentil hombre y notable bretón, por lo demás excelente feligrés. Pero el comité furierista de París lo conminó a que renunciara a sus predilecciones católicas, y la ruptura que siguió no cambió en nada su punto de vista.

Hoy apenas si se recuerda a Hippolyte de la Morvonnais sólo por su mujer, Marie de la Villeón, muerta en 1835, y a la cual está dedicada la *Méditation sur la mort de Marie* de Maurice de Guérin. Guérin es evidentemente, para la posteridad, el único miembro memorable de este pequeño grupo; ahora bien, en su caso, más evidentemente que en ningún otro, la creación poética desborda los límites católicos. Había simpatizado calurosamente, desde 1830, con *L'Avenir,* y se mantuvo ligado a la causa y a la doctrina lamennesianas incluso después de la condena de Lamennais.[149] Habiéndose unido a los poetas del Val de l'Arguenon, con quienes había trabado conocimiento en La Chesnaie, deseaba con ellos el advenimiento de una poesía católica; figuraba,

[146] Los "Études sur Wordsworth" se publicaron en la *Revue européenne* de julio y septiembre de 1835 (2ª serie, t. II, pp. 83 ss. —cito p. 84—, pp. 331 ss.); artículos sobre los poetas ingleses, en *L'Université catholique,* especialmente en noviembre de 1838 (t. VI, pp. 357 ss.; véase en particular, sobre los lakistas, pp. 361-262).

[147] Véase Fleury, *H. de la Morvonnais,* pp. 292 ss., 305-306.

[148] Véase *ibid.*, pp. 322-325 (y las páginas 116 ss. de las *Oeuvres choisies*) asimismo *ibid.,* pp. 312-313, 561 ss.

[149] Véase su correspondencia de esta época en la edición d'Harcourt de las *Oeuvres complètes,* 2 vols., París, 1947, en el tomo II; igualmente su carta del 20 de mayo de 1831, reproducida enteramente en *L'Amitié guérinienne* [La amistad guerinianal], de enero-marzo de 1956, en las primeras páginas.

en la estrella de los Reyes Magos, esa poesía celestial que llamaba a sí, en su nacimiento, a todos los poetas de la tierra, y al enviar su *Vidi stellam ejus in Oriente* a un amigo, lo exhortaba "a la gran obra que debe tener presente hoy todo joven soñador católico, a la creación de una poesía pura y creyente".[150] En 1834 celebró el espíritu del primer romanticismo poético, esa religiosidad pura de los poetas de *La Muse française:* "Ocurrieron entonces cosas maravillosas [. . .]. No volverá a pasar nada semejante, ¡oh, no!" Francia por entonces "proclamaba con palabras extrañas y sublimes algo admirable que veía a través del velo del presente, como si hubiera estado dotada de una segunda vista. Respondía a voces lejanas y misteriosas que la llamaban a maravillosos destinos. Así soñaba Francia [. . .]. La joven escuela escuchaba religiosamente, y sentía dilatarse su alma, abrasarse su poesía, y su imaginación fogosa que aleteaba, impaciente por conquistar aquellas regiones profundas y desconocidas".[151] Por todo esto, Maurice de Guérin pertenece decididamente en espíritu a la escuela neo-católica de aquellos años; igualmente por el llamamiento al "ojo interior" que debe interpretar espiritualmente la naturaleza visible: "Nosotros los modernos tenemos únicamente la inteligencia de las formas externas, y no del sentido, del lenguaje íntimo, de la belleza como eterna y participante de Dios, cosas todas que podrían ser límpidamente copiadas y reflejadas en el alma, dotada de una maravillosa facultad de especular."[152] O también: "Los bosques, al decir de Grecia, se iban tras de los pasos de Orfeo; fábula sublime en la que veo que los antiguos tenían nociones más profundas que nosotros de las relaciones primitivas del hombre con la naturaleza, y que no era quizá más que un recuerdo del asombroso imperio que ejercía el hombre sobre la creación en los primeros días del mundo, pues imagino que antes del pecado que degradó todo nuestro universo, la naturaleza que hoy llamamos bruta estaba animada de alguna inteligencia, y entendía el lenguaje del hombre puesto que le obedecía; lo cual, sin duda, establecía entre el hombre y la naturaleza unas relaciones prodigiosas de las que no queda más rastro que la tendencia a la contemplación de las cosas naturales y la ardorosa búsqueda de los misterios que la tierra ha replegado en su seno, vuelto opaco y tenebroso de claro y trasparente que debía ser."[153]

[150] El poema, que data de fines de 1833, puede leerse en el tomo I, p. 111, de las *Oeuvres complètes*; la carta va dirigida, el 22 de febrero de 1834, a H. Guillermard (*Oeuvres*, t. II, p. 131; y véase *L'Amitié guérinienne* de abril-junio de 1933, p. 56).

[151] Carta a La Morvonnais, publicada en *La France catholique* de marzo de 1834 (t. I, p. 213), reproducida en las *Oeuvres complètes*, t. I, pp. 269-270.

[152] Maurice de Guérin, *Journal intime* o *Le Cahier vert* [Diario íntimo o El cuaderno verde], con fecha del 15 de marzo de 1833 (en *Oeuvres*, t. I, p. 151).

[153] Carta de marzo de 1834 a La Morvonnais, citada antes (*Oeuvres*, t. I, p. 268).

Pero es precisamente esta experiencia de la sensación y del símbolo, este sentido del misterio de las cosas, propios de un temperamento de poeta, y que iban buscando su expresión doctrinal, más bien que obedeciendo a ninguna doctrina previa, los que han acabado por conducir a Guérin, como creador verdadero, muy lejos de su punto de partida. El simbolismo cristiano, apoyado en una reminiscencia del estado edénico, se metamorfoseó en algo distinto: el Dios personal del cristianismo, autor y revelador de los secretos de la naturaleza, quedó olvidado en una relación directa del espíritu con el misterio del universo. La *Mêditation sur la mort de Marie,* escrita en marzo de 1835, trata de conciliar una elevación hacia la morada eterna, reacción primera y natural del poeta cristiano,[154] con una especie de divinización de la muerta bajo las especies de la naturaleza viva en la cual la metamorfosea la operación poética: "Mi alma no ha absorbido su dolor para cerrarse y condenarse sobre él. Este dolor será sustraído a los hombres, pero llevado con mi alma en mis fugas profundas al seno más retirado de la naturaleza, y allí abandonado con todos mis pensamientos al soplo vivo y suave en el que mi inteligencia se funde y se disipa sin perder nada de sus fuerzas ni de su conciencia; soplo que envuelve la forma eterna del mundo, su hálito inmenso del cual se rodea, y que, llevando consigo la sustancia del alma mezclada y difusa, la introduce en todos los secretos y los poros divinos en que penetra [. . .]. Sois para mí grande como la naturaleza; la extensión visible se ha llenado a mis ojos con la luz de vuestro recuerdo."[155] Pocas semanas después de la *Méditation,* se imagina con delicia metamorfoseado en árbol, como algunos personajes mitológicos para quienes esta metamorfosis era una recompensa de los dioses. "Sustentarse de una savia elegida por sí mismo en los elementos, envolverse, mostrarse a los hombres fuerte por las raíces y con una gran indiferencia [. . .], no dar a la ventura sino sones vagos aunque profundos, tales como los de algunas cimas frondosas que imitan los murmullos del mar, es un estado de vida que me parece digno de esfuerzo y muy propio para ser opuesto a los hombres y a la fortuna del día".[156] Si esta es una especie de vida espiritual, no es ciertamente la del cristianismo, incluso neo-católico. Por la misma época escribía el fragmento de un "Glaucus" en el que se leen versos como éste:

Le secret de mon mal est au sein de Téthys,*

[154] Esta reacción es la única que aparece en el *Journal* (2 de febrero de 1835 y días siguientes, en *Oeuvres,* t. I, pp. 226 ss.).

[155] *Méditation sur la mort de Marie,* en *Oeuvres,* t. I, p. 251.

[156] *Journal,* 14 de mayo de 1835 *(Oeuvres;* t. I, p. 237), el tema ha sido magníficamente utilizado en *La Bacchante* [La Bacante] *(Oeuvres,* t. I, p. 19).

* El secreto de mi mal está en el seno de Tetis. [T.]

Comme un fruit suspendu dans l'ombre du feuillage,
mon destin s'est formé dans l'épaisseur des bois.*[157]

De este nuevo tipo de poesía salieron *Le Centaure* y *La Bacchante*, de modo que puede decirse que el genio de Guérin se fue descubriendo a medida que el Dios cristiano se ausentaba de su obra. Se puede muy bien, si se quiere, hablar de panteísmo. Guérin protestaba contra esta imputación, odiosa en su medio.[158] Otros han hablado de paganismo, lo cual es bastante anacrónico. No son las palabras lo que importa. Se trata aquí de una literatura, y no realmente de una religión; aquélla ve en la naturaleza una universal presencia, innominada, un secreto sin clave segura, un hechizo indistinto sobre los sentidos y el espíritu. Chateaubriand, y Ballanche sobre todo en sus relatos griegos, habían abierto un poco esta vía de mística natural: a ellos fue a quienes Guérin siguió sin duda.[159] Su "panteísmo" es ciertamente atípico en el hecho de que se mantiene inquieto en cuanto a las relaciones entre el espíritu y el mundo, al mezclar, en un tormento sin fin, la concentración del pensamiento sobre sí mismo y su fusión en el universo.[160] Pero la contradicción no se resuelve en Dios; una interrogación infinita permanece sin respuesta: "Los mortales que conmovieron a los dioses con su virtud recibieron de sus manos una liras para hechizar a los pueblos, o unas simientes nuevas para enriquecerlos, pero nada de su boca inexorable [. . .]. Los dioses celosos han sepultado en alguna parte los testimonios de la descendencia de las cosas; ¿pero a la orilla de qué océano hicieron rodar la piedra que los cubre?"[161] Tal es la enseñanza suprema que recibe de Quirón el joven centauro Macareo. La extraña identificación del poeta con la vida de los centauros se resuelve en esta lección, donde no aparece acto alguno de fe.

En la época en que adoptaba esta nueva dirección, todos los biógrafos han notado que se alejaba de la creencia católica.[162] Pero no se trata de sopesar aquí su fe, ni sus posibilidades de salvación según la Iglesia; de lo que se

* Como un fruto suspendido en la sombra del follaje, mi destino se ha formado en la espesura de los bosques. [T.]

[157] "Glaucus", fragmento de poema, en *Oeuvres*, t. I, pp. 136-137; es un pastor griego quien se supone que habla.

[158] Véase la carta de Du Breil a Sainte-Beuve del 31 de enero de 1861 *(Correspondance*, ed. Bonnerot, t. XII, p. 54).

[159] Véase un arículo de L. Baradat en *L'Amitié guérinienne*, año de 1933, pp. 126 ss.

[160] Sainte-Beuve lo vio bien: léanse sus artículos del otoño de 1860 en *Le Moniteur* (recogidos en *Les Causeries du lundi* [Las charlas del lunes], t. XV, p. 29).

[161] *Le Centaure, en Oeuvres*, t. I, pp. 9-11.

[162] Barbey d'Aurevilly, en su *Amaïdée*, lo representa con el nombre de Somegod, "algún Dios", nombre significativo de una fe diluida e incierta, y hace discurrir su personaje sobre la fusión del espíritu y la naturaleza.

trata es del carácter que tomaron entonces sus escritos, y que les dio originalidad y grandeza. El hecho es que a su familia le inquietó esta nueva producción lo bastante para haber querido expurgarla; la historia de la publicación de las *Reliquiae*, en 1861 y 1862, lo demuestra claramente. Se necesita mucha buena voluntad para ver en la Bacante, fundida con las cosas por el soplo de su dios y soñando con metamorfosis vegetales y astrales, una imagen del apaciguamiento supremo que da el amor en el cristianismo.[163] Si existe en *La Bacchante* un tema de ascensión y de éxtasis, no se podría desarrollar en términos cristianos. Caminando para acercarse a los misterios, las bacantes se inmovilizan, mezcladas una por una con el seno de la tierra, o con la linfa de las fuentes, o en el lecho de los bosques, o en el borde de los valles; la que habla, suspensa en su marcha hacia el mar, siente el ataque del dios: "Inclinada hacia la caída, imploré a la tierra que da el descanso, cuando la serpiente, reforzando sus nudos, trazó en mi seno un largo mordisco. El dolor no penetró en mi seno desgarrado; fue la calma y una especie de languidez, como si la serpiente hubiera empapado su dardo en la copa de Cibeles. Elevóse en mi espíritu una llama tan serena como los resplandores alimentados durante la noche sobre un ara silvestre erigida a las divinidades de las montañas."[164] Buscaríanse en vano, en estos textos de elevada y rara literatura, el rastro de los preceptos poéticos del neo-catolicismo. Maurice de Guérin no es lo que es sino porque, en una búsqueda completamente original, olvidó esa enseñanza. Todo lo memorable que escribió, no sólo le vuelve la espalda al arte cristiano, sino que pasa por encima del propio espiritualismo romántico, y sólo vale por ello. ¿Habremos de terminar con bacantes una revista de la literatura neo-católica? Formulemos más bien, como remate, la interrogación de conjunto que esta literatura sugiere.

¿Existe un romanticismo católico?

Dado el hecho de que entre romanticismo y religión (es decir, en Francia, catolicismo) existe una zona intermedia en la que a veces parecen fundirse, ¿será posible hablar de un romanticismo católico?[165] No lo es sino acogiendo en el seno del catolicismo alientos completamente nuevos: el "romanticismo

[163] Es la interpretación de Zyromski (*Maurice de Guérin*, París, 1921), seguido por Decahors en su edición del *Centaure* y de *La Bacchante*, Toulouse, 1932, p. LXIV.

[164] *La Bacchante*, en *Oeuvres*, t. I, pp. 23-24.

[165] Es lo que hace el abate Brémond, que lamenta que este romanticismo católico haya sido imperfectamente estudiado (H. Brémond, *Le Roman et l'histoire d'une conversion: Ulric Guttinguer et Sainte-Beuve* [La novela y la historia de una conversión: U. G. y S. B.], París, 1925, p. 263).

católico mezcla con la religión tradicional, la poesía libremente espiritualista de los modernos. La crítica neo-católica pretende invertir el sentido de esta invasión; anuncia y acoge con júbilo una conversión de la literatura moderna a la fe católica. ¿Dice la verdad? ¿Se cumple su deseo? La religión de los poetas, incluso cuando dice ser católica, es fiel a los tipos de sentimiento, de imaginación y de lenguaje que son comunes a todo el movimiento poético contemporáneo, y que el catolicismo no ha creado, ni controlado. No se resolvería nada al separar, para considerarla como la única católica, la parte más confesional de la poesía romántica, aquella en la que se encuentra por lo menos alguna referencia a las Sagradas Escrituras, a los dogmas y a los sacramentos, alguna profesión explícita de ortodoxia. Sobre esta región reinaría el primer Lamartine, con títulos inciertos y pronto abandonados, y acaso el Hugo de las *Odes*. Ya por debajo de ellos, viene en seguida la oscuridad: podrían citarse como decanos de este segundo orden, Ulric Guttinguer y el marqués de Custine,[166] y en la generación propiamente romántica, destacándose del tropel innumerable de los lamartinianos de los años 1830, Reboul, Brizeux, Le Flaguais, Du Clésieux, Antoine de Latour, Justin Maurice y Jules Canonge.[167] Toda esta corriente de poesía menor, por católica que quisiera ser, tendía a comprometer la fe con el iluminismo,[168] o, más a menudo aún, con un espiritualismo inspirado, donde el dogma perdía su supremacía. Sería falso hablar de una religión incierta: no lo es sino respecto del credo católico, por adaptarse a él de manera imperfecta; pero tiene sus

[166] Ambos fueron apasionados de amores terrenos, cada uno a su manera; pero esto no constituye objeción en nuestro debate.

[167] Guttinguer, Custine y Brizeux son bastante conocidos. Jean Reboul, de Nîmes, a quien se coloca a veces entre los poetas obreros porque era panadero, aunque no hay nada de obrero en sus versos, fue constantemente fiel a los temas monárquicos y cristianos del primer romanticismo; Lamartine le consagró un poema ("El Genio en la obscuridad") en sus *Harmonies*. Alphonse Le Flaguais, nacido en 1805 (*Oeuvres poétiques complètes*, 4 vols., París, 1850-1860), publicó bajo la Restauración y la monarquía de Julio una docena de libros de poesías. El conde Achille du Clésieux publicó varios volúmenes de poemas, de 1833 a 1841: en él pensaba Brémond cuando expresaba la opinión que se consigna más arriba. Antoine de Latour, nacido en 1808, y que fue preceptor del duque de Montpensier, publicó, a mediados de siglo, varios cientos de versos, así como Justin Maurice, nacido en 1810, y Jules Canonge, en 1812. Indico únicamente los más notables, pues hay muchos más. Uno de los más olvidados es el saboyano Jean-Pierre Veyrat, que comenzó siendo poeta satírico de extrema izquierda, y después, convertido en 1838, pasó a ser un poeta expresamente católico; su libro de 1840, *La Coupe de l'exil* [La copa del exilio], merecía algo mejor que un olvido total; Sainte-Beuve (*Nouveaux Lundis*, t. X, pp. 129 ss.) ha hablado de él con bastante extensión.

[168] Así por ejemplo, Guttinguer y Custine son ambos fervientes admiradores de Saint-Martin; Justin Maurice y Du Clésieux son ballanchistas: Le Flaguais pone por las nubes a Soumet.

artículos de fe constantes: proclama la comunicación libre y multiforme del poeta con lo divino, su privilegio de anunciador y guía hacia un porvenir humanitario; y son estos temas, colocados en el centro de la obra poética, los que hacen palidecer en ella el cristianismo tradicional. Quien quisiera encerrar el romanticismo católico en una definición demasiado estrecha no encontraría casi nada que alojar en ella.

¿Quién se acuerda del que alzó más decididamente la bandera de la poesía católica? Édouard Turquéty, nacido en 1807, bretón, compañero de estudios de Souvestre y de Boulay-Paty, estuvo relacionado, como muchos otros de su generación y de su provincia, con el cenáculo de Hugo y con los que rodeaban a Nodier por los años que precedieron a 1830.[169] Tuvo primeramente el tono de aquellos años, o más bien, como era corriente en los recién llegados a París, de los años inmediatamente anteriores, como lo atestiguan sus *Esquisses poétiques* de 1829: misterios, ángeles, armonía, "suave perfume de melancolía", que el propio poeta se pregunta si emana de la tierra o del cielo.[170] En el corazón de esta poesía se hallaba, indudablemente, el tema del sacerdocio poético, que el poeta, después, interpretó cada vez más en el sentido de una militancia cristiana. Hacia 1833, al frente de su segundo libro, *Amour et foi,* anunciaba que su poesía difería ya "de la poesía religiosa tal como la ha creado en Francia un poeta ilustre", y que estaba más mezclada con la lucha terrena en defensa de la religión: "El himno es menos frecuente, la defensa más habitual. Es una profesión de fe rigurosa y absoluta."[171] Dedicó entonces a Lamennais un "Credo" poético.[172] Su poesía se hizo en fin francamente devota, como puede verse por los títulos de sus libros, *Poésie catholique, Hymnes sacrées, Fleurs à Marie* [Poesía católica, Himnos sagrados, Flores a María].[173] Escribía: "Hoy ya no se trata del arte religioso; se trata únicamente del arte católico."[174] Su obra, con toda evidencia, no gana nada en esta evolución; en tal sentido su intento es un fracaso. Sólo las revistas que predicaban de ordinario en el vacío tal doctrina la aclaman: "Nuestro siglo vio nacer la *poesía cristiana.* He aquí ahora la *poesía católica,* que apunta en el horizonte, astro precursor del futuro."[175]

169 Véase Frédéric Saulnier, *La Vie d'un poète, Édouard Turquéty,* París, Nantes, 1885.

170 Turquéty, *Esquisses poétiques,* París, 1829, p. 87.

171 *Amour et foi,* 2ª ed., París-Rennes, 1835, Prefacio (la edición original es de 1833); los poemas titulados en esta colección: "Iniciación", "Poesía" y "El alma de los poetas" utilizan el tema del sacerdocio poético.

172 En la misma colección; fue en 1832 a La Chesnaie (véanse sus *Poésies complètes,* ed. de 1857, p. 267, "Escenas de otro tiempo").

173 Libros publicados respectivamente en 1836, 1839, 1845.

174 *Poésie catholique,* Prefacio.

175 Reseña de *Poésie catholique* en *Annales de philosophie chrétienne* de junio de 1836 (t. XII, p. 440).

El astro brilló apenas, y se apagó; la poesía de esta generación y de las que la siguieron, se orientaba hacia otra parte; la "reedificación del templo" con la ayuda de los poetas[176] no se llevó a cabo. Los nombres de Maurice de Guérin y de Turquéty, cada cual con su enseñanza, dicen mucho sobre el fracaso literario del neo-catolicismo.

176 Carta de Turquéty a su amigo Tremblai, del 14 de julio de 1839, en *Maladie et quérison* [Enfermedad y curación], volumen de poesía de Tremblai, Moulins-París, 1840, p. 341. Turquéty acabó por comprometerse a causa de un libelo en verso que escribió en favor del golpe de Estado *(Les Représentants en déroute* [Los representantes derrotados], París, 1852). Véase Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, t. XI de la ed. definitiva, en las *Notes et pensées*, nº CC. Turquéty no era el único en su género; había otros, de menor importancia: Tremblai; Gustave de la Noue (autor de un *Enosh*, 1834, y corresponsal de Ozanam); Achille Devoille (sacerdote, autor de las *Voix de la solitude* [Voces de la soledad], 1838).

LA UTOPÍA SEUDOCIENTÍFICA

DE LAS LUCES A LA UTOPÍA

El neo-catolicismo proponía conservar el viejo dogma como base de la sociedad moderna, integrándole las nociones de libertad y de humanidad progresiva, que son los dos artículos fundamentales del credo moderno. Pero desde hacía mucho tiempo eran numerosos los que, convencidos de la caducidad irremediable de los dogmas y la institución católicos, tenían que considerar quimérica toda reconstrucción social operada sobre esta base. El punto más débil del neo-catolicismo era su impotencia para asimilar el progreso moderno de las ciencias y el método de pensamiento que había hecho posible tal progreso. A pesar de los esfuerzos prodigados en este sentido, ninguna "ciencia católica" pudo formularse, y el catolicismo acabó resignándose a separar los dominios del conocimiento científico y de la fe, conservando para esta última el gobierno del hombre moral y social. Esto es lo que pueden, evidentemente, concederle los herederos del filosofismo, que excluyen a la Iglesia de la dirección de los destinos humanos a la vez que de la ciencia del universo. En cuanto a formular una nueva síntesis del mundo y del hombre, del conocimiento y del ideal social, no es esta una empresa que puedan fácilmente llevar a cabo. Los filósofos de las Luces y sus herederos desearían que el orden de las cosas garantice la dignidad del género humano; querrían, indudablemente, incluir en la ley del universo la indicación de los fines del hombre y de la sociedad. Pero sus dudas sobre este punto combaten su fe: el siglo XVIII dio, del finalismo antropocéntrico, la expresión más ingenua a la vez que la refutación más mordaz.

Sin embargo, el precepto esencial de la moral y de la sociología filosóficas, el que impone el respeto del hombre, está comprendido, incluso por los espíritus menos sujetos a vivir de ilusiones, en el plan que se supone rige el mundo: aquellos que se declaran incapaces de saber nada de Dios creen al menos conformarse con su voluntad respetando al prójimo, y quienes no quieren ver nada por encima de la naturaleza creen leer en ella el mismo imperativo. Pero consideran por lo general esta confianza como ajena a la ciencia misma, que se supone emancipa la inteligencia y aumenta los medios del hombre sin pronunciarse sobre el valor de los fines. Sin duda las Luces son a la vez conocimiento positivo y nivel superior de moralidad, pero sin que se establezca por vía de sistema universal la relación entre un dominio y el otro. A fin de cuentas, la ciencia no hace más que contribuir, por una justa apreciación de lo que es, a la definición de lo que debe ser, la cual se

establece al margen de la ciencia, según unas intuiciones y unas evidencias *sui generis*. Es comprensible, sin embargo, que en tal debate, rara vez conducido con toda claridad, haya pódido tomarse otra dirección. En efecto, todo cambia no bien algunos se sienten tentados a hacer asumir a la ciencia el papel que el dogma religioso había desempeñado antes como fiador de los valores morales y sociales. La actitud que corresponde a la ciencia es sin duda la de negarse a tal empleo; algunos no lo han ignorado; pero otros se han dejado llevar por su deseo de instituir en el orden espiritual una nueva unidad comparable a la que había regido los siglos católicos.

Desde el día en que nace el conocimiento positivo moderno comienza una larga vacilación entre dos direcciones de pensamiento: o bien mantenerse fiel al espíritu objetivo de la ciencia tratando de fundar para el hombre, independientemente de ella, un orden de valores subjetivamente necesarios, que tuviera únicamente en cuenta sus enseñanzas relativas a lo real, o bien intentar trazar, según la ciencia misma, un orden universal en el que se incluyeran los mandamientos del ideal humano. En el primer caso, al negar a la ciencia la legislación de los valores, se corre el peligro de privar a esta legislación de todo crédito o de entregarla a la fe, y se hacen esfuerzos para alejar este doble peligro. En el segundo caso, es posible jactarse, al integrar el orden de los fines humanos dentro del conocimiento científico, de mantener en la ciencia, como en otro tiempo en Dios, la tranquilizadora unidad de lo verdadero y del bien, pero sin advertir que con ello se apunta a una plenitud metafísica que el espíritu de la ciencia no podría fundar: un conocimiento experimental no puede por definición ser total, ni un conocimiento objetivo prescribir fines o fijar valores, lo cual no se remedia invocando confusamente la naturaleza, con la esperanza de hacer del objeto mismo del conocimiento científico, el depósito imperativo de los valores deseados.[1]

Por eso la empresa de reconstrucción del universo moral y social sobre la única base de la ciencia positiva ha estado lejos de revestir, bajo ninguna de sus formas, el grado de certidumbre que pretendía. La constitución de los destinos del género humano en objeto de ciencia, y la investidura de un cuerpo de pensadores y de adeptos encarnando oficialmente esta ciencia, tentaron sin duda a la conciencia moderna, y desde entonces no han dejado de tentarla. Pero el proyecto adolecía de un vicio profundo: no pudiendo un saber puramente positivo implicar fórmula alguna de ideal, no se le podía atribuir esta virtud, sin revestirlo de una autoridad irracional, semejante a la de los dogmas religiosos, y no menos sustraída a la discusión; de suerte que una pretendida síntesis moderna da por resultado, de hecho, la negación de la

[1] Véase Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle* [La idea de naturaleza en Francia en la primera mitad del siglo XVIII], París, 1963, especialmente en las conclusiones, p. 792.

libertad crítica. Esta tendencia, propia de la utopía cientificista y de las formas del socialismo que han salido de ella, es semejante a la que hemos observado en el intento de síntesis neo-católica de la misma época. En ambos casos se está en presencia de una pretensión dogmática, que aparece bien, especialmente, en la ambición común a los dos sistemas de anexionarse la poesía y el arte contemporáneo. La utopía, como la religión renovada, pretendió erigir en su territorio el templo de lo bello actual y futuro. Y el fracaso, acá y allá, ha sido el mismo. El templo ha permanecido vacío: la literatura viva ha evitado los dogmas. No ha recogido su eco o sus sugestiones sino para usarlos a su antojo, y de acuerdo con sus propias intenciones.

Desde otro punto de vista, la utopía ha prolongado igualmente, falseándola, la filosofía de las Luces. Esta filosofía, en virtud de una íntima necesidad, implicaba una historia del espíritu humano. El rechazo de los dogmas religiosos en beneficio de la ciencia experimental es en efecto, para el espíritu, una revolución que lo lleva a repensar su pasado: sitúa la época que inaugura en relación con etapas anteriores, cuya serie trata de trazar; la profesión de fe del filósofo tiende a un relato histórico. Por lo demás, al repudiar la religión, los filósofos saben el trastorno que causan en la sociedad lo mismo que en el pensamiento: organización social y nivel epistemológico, les parecen solidarios. Así es como llegan a emparejar, etapa por etapa, la historia del espíritu humano y la de la sociedad, para recomponer en su conjunto el cuadro del progreso humano. El más famoso de estos frescos de historia socio-epistemológico inspirados por la filosofía es el que compuso Condorcet poco antes de su prisión y de su muerte y que fue publicado después del Terror. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano] da principio con esta justificación: "Todo nos dice que llegamos a la época de una de las grandes revoluciones de la especie humana. ¿Quién puede ilustrarnos mejor sobre lo que podemos esperar de ella; quién puede ofrecernos un guía más seguro para conducirnos por medio de sus movimientos, como el cuadro de las revoluciones que la han precedido y preparado?"[2] Los filósofos conciliaron su censura del pasado y su necesario historicismo en la noción del progreso, inevitable dimensión temporal de la filosofía de las luces. Formóse la imagen de una humanidad en marcha, con los filósofos a la cabeza, la opinión ilustrada en su seguimiento y los gobiernos a lo último: "Si, en las ciencias morales y políticas, existe a cada momento una gran distancia entre el punto a que los filósofos han llevado las luces, y el término medio al que llegaron los hombres que cultivan su espíritu, y cuya doctrina común forma esa especie de creencia generalmente adoptada, que llaman opinión, quienes dirigen los

[2] Condorcet, *Esquisse...*, París, año III, p. 19.

asuntos públicos [. . .] están muy lejos de elevarse al nivel de esa opinión."[3] La marcha progresiva de la humanidad es indefinida, y tiende hacia imprevisibles maravillas.[4] A imitación de Condorcet, aclamado como iniciador y como maestro, en el siglo XIX se intentó la constitución de síntesis donde la historia aparece igualmente constituida por las etapas sucesivas del conocimiento. Condorcet describía, desde los tiempos primitivos hasta la República francesa, nueve épocas; otros construirían de manera distinta el gran relato. Estas diferencias no importan de manera esencial. El verdadero problema es otro. La filosofía hacía una historia del hombre sin rebasar su objeto; describía la relación entre el estado de los conocimientos y el de la sociedad a la luz de la experiencia, sin renunciar a los juicios de valor, sin asegurar que la ciencia de los modernos pudiera ser suficiente para formular el destino mismo de la sociedad, ni que el orden de los hechos, al que la ciencia se aplica, pudiera enseñar al hombre sus fines. Franqueando este paso es como se constituyó la utopía.

[4] Véase la 10a. época del *Esquisse* (donde se desarrolla la teoría, que fue tan
[3] *Ibid.*, p. 239.
discutida después, del progreso ilimitado de la especie humana).

VI. FIGURAS HEROICAS DE LA UTOPÍA

DESDE el siglo XVIII, se ha visto aparecer sobre todo entre los semisabios de fermentación intelectual intensa, ciertos sistemas que hacen de una ley única, considerada como conocible científicamente, la clave del universo en todos sus niveles, explicación del mundo a la vez que principio de acción y de salvación para el hombre. Estos primeros sistemas son por lo general de tal inconsistencia que cuesta trabajo comprender el manifiesto sentido de plenitud que procuraron a sus autores. Sin embargo, merecen atención porque atestiguan ingenuamente cierta disposición mental a la que espíritus más grandes han cedido después, tan sólo con mayores precauciones y talento.

LA SALLE, AZAÏS

Al tratar de captar el principio del universo, uno de esos autores descubre que "en todo lo que existe, todo es común, si exceptuamos las circunstancias", porque "todo vibra, todo oscila, todo se balancea, todo combate". Movimiento y contradicción animan cuanto existe: "No hay en el universo visible más que un solo movimiento variado por las circunstancias de tiempo, de lugar, de cantidad, de figura, de situación, de distancia, etc." Un solo movimiento, pero que es choque incesante y verdad simultánea de los contrarios, conflicto eterno de la expansión y de la contracción, gobernado por una fuerza equilibrante: primera anticipación, puede parecer, de esa dialéctica de la naturaleza que tanto ruido había de hacer después. Antoine de La Salle, que profesó esta doctrina[5] en vísperas de la Revolución, era gran admirador de Bacon; había consagrado a comentarlo gran parte de su primera obra,[6] y proyectaba traducir sus escritos; pero pronto creyó que tenía algo mejor que

[5] Véase, en cuanto a los elementos de este resumen, *La Balance naturelle* ó *Essai sur une Loi universelle* [El equilibrio natural o Ensayo sobre una ley universal], 2 vols., Londres, 1788, Prefacio, p. 13; t. I, pp. 1-3, 115. La Salle, nacido en 1754, era, se nos dice, oficial de marina e hijo natural de un gran señor; fue, antes de 1789, protegido de Hérault de Séchelles, magistrado a la sazón; Gence, el biógrafo de Saint-Martin, que lo conoció bien, escribió sobre él una *Notice biographique et littéraire*, viva y detallada (París, 1837); vivió hasta 1829. Además de las obras que cito, publicó también una *Mécanique morale* (2 vols., Ginebra, 1789) que no he podido ver.

[6] *Le Désordre régulier* [El desorden regular], Berna, 1786.

hacer,[7] una vez que descubrió la verdad universal, y la fuerza suprema que asegura por doquier el equilibrio. A esta fuerza o poder lo llama indiferentemente Dios o naturaleza.[8] Esta naturaleza providencial no deja de ser para él la de la ciencia, aunque muy alejada, de hecho, de la de los hombres de ciencia: en esta aurora de la utopía, bastaba con tomar como referencia los objetos más vagos de las ciencias de la naturaleza, movimiento, energía, calor, e imaginar a partir de ahí el plan a la vez natural y salutífero de la creación. A la ley fundamental del combate equilibrado que entablan la expansión y la contracción, La Salle agrega otras accesorias: la ley de las gradaciones, la ley de circulación, la de las composiciones, descomposiciones y recomposiciones.[9] Todas estas leyes se supone que se aplican tanto al espíritu humano como a la naturaleza física; en política, en moral y en las bellas artes, el conflicto y su resolución, que constituyen la gran ley de la naturaleza, son igualmente el principio de la perfección:[10] sin tal desenlace, el sistema perdería su razón de ser. Cierto es que los fines últimos del mundo se mantienen desconocidos para nosotros; La Salle confiesa ignorar lo que él llama la "necesidad del universo".[11] Tal modestia sorprende; desmiéntenla otros textos, en los que el espíritu humano aparece en comunión triunfal con las cosas. La utopía naciente se muestra en ellos con sus características constitutivas, uniendo a un saber pretendidamente total, o tendiendo a serlo, una intensidad de exaltación bastante ajena a la ciencia.

El propio La Salle nos dice, como nos lo dirán todos sus sucesores, que ha descubierto la verdad por iluminación, en el transcurso de una experiencia inolvidable. Ya en 1786, cuando su sistema no parecía consistir aún sino en una vaga idea de la unidad de todas las cosas (aunque en el fondo es ya lo esencial para esta familia de talentos), nos enteraba del privilegio inaudito de los "contempladores", cuando en el silencio nocturno de los bosques su alma se desprende de las viles trabas del interés personal: "Entonces ella combina las imágenes, las ideas y los signos con una facilidad prodigiosa, y una rapidez que una pluma, una lengua mortal son incapaces de seguir; cada segundo está marcado por un relámpago que descubre un vasto horizonte; las analogías, las imágenes, los sentimientos la inundan, y no discierne ya las operaciones de sus tres facultades... ¡Cuán encantadores son estos arrebatos! Pero la flanqueza humana no puede soportar su duración."[12] Fue un poco más tarde, en el curso de una meditación de cuarenta y ocho horas, en

[7] La traducción de Bacon se publicó sin embargo, pero más tarde, del año VIII al año XI, en 15 volúmenes, en Dijon.

[8] *La Balance naturelle*, t. I, p. 135.

[9] *Ibid.*, t. I, cap. II; t. II, cap. III y IV.

[10] *Ibid.*, t. I, cap. I.

[11] *Ibid.*, t. II, p. 306.

[12] *Le Désordre régulier*, p. 22.

enero de 1787, cuando llegó la gran claridad, por la cual se constituyó el sistema: "Con los ojos fijos en mi idea durante tres meses, la he visto tomar cuerpo de día en día, desarrollarse con un movimiento continuo y extenderse en fin sobre toda la ciencia humana."[13] Esta experiencia de éxtasis científico autoriza de manera maravillosa para fundar sobre una verdad cósmica lo sublime de la humanidad: un corazón purificado "se abrirá a ese grande y apacible sentimiento de benevolencia que abarca a todos los seres; nos hará sentirnos ciudadanos del universo; levantados por elevados pensamientos, apoyados en el seno de un Dios, cerniéndonos sobre la inmensidad de las cosas, y suavemente mecidos por el amor, nadaremos en un océano de luz, nuestros ojos se abrirán, se levantará el velo, y sólo entonces contemplaremos la naturaleza, en su modesta y tranquila majestad, marchando lentamente hacia el fin que la inteligencia suprema le ha marcado".[14]

Después de La Salle y siguiendo sus huellas, Pierre-Hyacinthe Azaïs, que fue de la generación de Chateaubriand y de Madame de Staël y a quien se ve citado acá y allá bajo el Imperio y la Restauración, profesó y enseñó con notoriedad durante cerca de medio siglo un sistema universal. Nacido en 1766, y destinado primeramente a tomar el hábito de una orden docente, prefirió, aún antes de la Revolución, seguir una carrera laica, y fue preceptor y director de internado. Partidario de la Revolución hasta 1792, se volvió entonces monárquico como muchos otros, y fue inquietado bajo el Terror y después de Fructidor. Bajo el Imperio fue profesor del Pritaneo de Saint-Cyr* y conferenciante en el Ateneo, y finalmente rector de Nancy durante los Cien Días. Madame de Staël y Decazes lo protegieron cuando cayó inmediatamente después en la desgracia. En los últimos tiempos de su vida, exponía su sistema en su jardín ante oyentes libres.[15] Este sistema, deísta a fin de cuentas como el de La Salle, se distingue también del deísmo común por la convicción científica de su autor, y por su certidumbre de haber comprendido la disposición del universo. Esta certidumbre le viene igualmente de una iluminación, ocurrida al comienzo de su carrera: "No imagináis, escribe a una

[13] *La Balance naturelle*, Prefacio, p. IX (la obra está llena de evocaciones de esta iluminación: así, t. I, pp. 117, 195; II, p. 552).

[14] *Ibid.*, t. II, p. 34.

* *Prytanée militaire:* academia militar preparatoria en Francia. [T.]

[15] Vivió hasta 1845. Él mismo ha contado su vida en el prefacio de una de sus obras (*Jeunesse, maturité, religion, philosophie* [Juventud, madurez, religión, filosofía], París, 1837); se puede consultar también sobre esta vida la *Noticia*, debida a J. Guadet (su yerno, si no me equivoco), al frente de la 5a. edición (París, 1846) de sus famosas *Compensations*, noticia en la que se utiliza su Diario inédito. Véase igualmente un artículo sobre Azaïs en la *Bibliothèque universelle de Genève*, agosto de 1838, pp. 280 ss.

amiga, lo que experimento desde hace dos o tres meses. Raudales de ideas, todas ellas importantes, grandes, elevadas, casi todas luminosas, han venido a inundarme casi de repente. Mi cabeza, lo bastante fuerte para percibir mucho, y demasiado débil para ponerlo todo en orden, ha estado entregada a una confusión que me ha valido, puedo decirlo, tormentos de una índole celestial. Por momentos breves, rápidos, pero de un goce imposible de expresar, he visto el orden, la armonía, la explicación general, he visto el universo; pero pronto se ha sustraído a mi pensamiento, que no puede abarcar durante mucho tiempo este mundo que lo abarca [. . .]. Sin embargo, he tenido la audacia de pensar que, puesto que podía sentir a veces el orden universal de la naturaleza, no me era totalmente imposible describirlo [. . .]. ¡Pues bien, amiga mía!, si tengo la dicha de expresar un día todo lo que percibo, de dar a entender todo lo que mi razón descubre, será evidente para todos que el mundo físico tal como es, tal como nos lo descubren la astronomía, la historia natural, la física y la química, no ha recibido como objeto, en sus leyes, en sus detalles, en su armonía, sino la virtud del hombre; de suerte que, sin ella, no sólo es incompleto, sino que carece de unidad, de plan y de propósito."[16] Las maravillas que fueron entonces reveladas a Azaïs nos ilustran menos que a él: parece como si, en las revelaciones de este género, la sensación de comprenderlo todo suplantara la inteligencia. Según otro texto, la iluminación se produjo hacia 1800, durante una ascensión al pico del Midi: la forma del terreno reveló a Azaïs los efectos de la expansión, y de la comprensión que resulta del conflicto de las expansiones diversas. La Salle y sus dos fuerzas reviven, pues en Azaïs, sin que podamos decir si se trata de la franca utilización de una idea ajena, aunque esto es lo más probable.[17] Como quiera que sea, allí fue, nos dice, cuando "inundado de delicia y de luz", tuvo conocimiento de su destino, de su misión.[18] De hecho, no cesó, desde el Imperio hasta los últimos años del reinado de Luis Felipe, de comunicar al público lo que creía haber descubierto: cerca de treinta títulos de obras lo atestiguan (entre las cuales se hallan, escalonadas de trecho en trecho, no menos de media docena de sumas doctrinales, cada una de tres a

[16] Cartas a Madame de Rivières, citadas por Guadet en la *Noticia* ya mencionada, pp. XVI-XVII; estas cartas datan de la época en que Azaïs se encontraba refugiado en el hospital de Tarbes, después de Fructidor, es decir de 1797 o 1798.

[17] Gence (*op. cit.*, p. 54) observa que Azaïs profesó la doctrina de La Salle veinte años después de él sin nombrarlo. Se encuentra también en otros lugares, especialmente en el iluminismo, este dinamismo de la dualidad-unidad, pero con formas diferentes.

[18] Todo este relato se encuentra, a título retrospectivo, en el *Cours d'explication universelle, Idée précise de la Vérité première* [Curso de explicación universal, Idea precisa de la Verdad primera] que publicó Azaïs en 1834, en la casa Renduel, pp. 13 ss. Esta *Idée précise*, "parte fundamental del Curso de explicación universal", fue reeditada el mismo año en la casa Allardin, junto con el Curso.

ocho volúmenes), sin contar dos decenas de escritos políticos en los que se desarrollan las consecuencias prácticas de la doctrina.

Las dos fuerzas a las que todo se reduce, expansión y compresión, tienden a resolverse a fin de cuentas en un principio único de equilibrio, "constantemente invariable en un movimiento constantemente variado".[19] Esta dialéctica juiciosa de las cosas es la que fundamenta un saber total, ya que verdad y unidad se afirman como idénticas.[20] Estas opiniones colocan a la utopía científica en situación difícil respecto de la ciencia a la cual invoca. Tiene que invocarla para establecer sus títulos en oposición a los dogmas sobrenaturales que pretende suplantar: Azaïs apela a Laplace, Cuvier y Berthollet, e imagina en torno suyo, alentándolo, las sombras de Bacon, Descartes, Newton y d'Alembert;[21] polemiza con los restauradores del cristianismo,[22] y hasta con los filósofos espiritualistas,[23] y rechaza dogma y sentimiento como igualmente incapaces de fundar ya una certidumbre universal: "¿Qué poder sería hoy lo bastante fuerte para reunir y fundir las opiniones humanas? ¿Sería un *dogma*, un *sentimiento,* incluso el más virtuoso, incluso el más moral? No, sino la verdad sola, y la verdad positiva, demostrada."[24] Pero establece como condición para el privilegio cognoscitivo de la ciencia que se eleve por encima de las especialidades (es decir, de hecho, de las ciencias reales, a las que él llama "ciencias preliminares"),[25] que apunte al sistema: "Los hechos aislados son bastante numerosos; lo son demasiado, hasta obstruir el campo de la ciencia, que ya no puede atravesarse. ¡Que todo sistema se anuncie! Pero sólo un sistema universal puede ser el de la ver-

[19] *Ibid.*, p. 14.

[20] Esta afirmación se encuentra a lo largo de las obras de Azaïs, y al frente de más de una. Es significativo que la apoye con frecuencia sobre una doctrina de la analogía (así en *Idée précise...*, reed. en Allardin, pp. 266, etc.); la unidad analógica del universo es uno de los artículos de fe del iluminismo de todos los colores; de hecho, el rechazo del principio analógico es lo que ha constituido la ciencia moderna.

[21] *Discours à S. M. l'Empereur et Roi sur la Vérité universelle,* París, 1808, pp. 8-9.

[22] Véase *La Raison vengée de l'inconséquence* [La razón vengada de la inconsecuencia] (respuesta a Féletz que había criticado su muy favorable *Jugement sur Rousseau et Voltaire* [Juicio sobre R. y V.], París, 1817; e *Idée précise...*, ed. Allardin, pp. 236 ss. (crítica de Chateaubriand).

[23] Véase *De la phrénologie, du magnétisme et de la folie* [Sobre la frenología, el magnetismo y la locura], 2 vols., París, 1839, donde defiende a Broussais contra Jouffroy y su psicología.

[24] *Explication et emploi du magnétisme,* [Explicación y empleo del magnetismo], París, 1817, p. 62.

[25] *Du sort de l'homme* [Sobre el destino del hombre], t. I, 1820, Prefacio, pp. XXIII-XXIV.

dad."[26] Habiéndolo descubierto Azaïs, a pesar de la resistencia de los sabios acantonados en sus especialidades, "preciso es que la revolución científica se consume; es la revolución madre y esencial; toda revolución social deriva de ella, toda revolución social no es nunca sino un esfuerzo de la razón y de la inteligencia humanas para acercar el reinado de la ciencia positiva, el reinado de la verdad".[27]

Quiere la suerte que la utopía científica no esté nunca en buenos términos ni con los científicos ni con la ciencia. Azaïs asedió al Instituto sin éxito; en 1806, los académicos no le dejaron leer hasta el final su *Mémoire sur le mouvement moléculaire et la chaleur* [Memoria sobre el movimiento molecular y el calor], y en su vejez escucharon con una cortesía exenta de aprobación la exposición de su doctrina.[28] Sin haber podido convencerlos, los anatematizó más de una vez, adoptando una actitud de superioridad despectiva para con aquellos "sabios de orden elemental", asimilando las corporaciones científicas constituidas a las antiguas castas sacerdotales, oponiendo su propia misión a la rutina de esa gente,[29] y acorazado contra el fracaso por una megalomanía imperturbable: "El universo va a ser mostrado a las miradas de los hombres. ¡Anuncio fastuoso sin duda, expresión osada!... En vano he buscado una más simple."[30] La utopía científica es, pues, a la vez tributaria y enemiga de la ciencia: busca la ley de las cosas, pero para deducir de ella los fines de la existencia humana; de hecho, este segundo designio se impone en ella al primero. La teoría de la expansión equilibrando la comprensión en el universo sirve para apoyar la del bien que equilibra el mal en la condición humana. Azaïs fue conocido sobre todo por su libro de las *Compensations*,[31] en el que sostenía que lo bueno y lo malo se equilibran necesariamente en cada destino, situación, o edad de la vida. Estas *Compensations* consideran

[26] *Discours prononcé à l'Athénée le 15 mars 1809 sur la Vérité universelle*, París, 1809, p. 9.

[27] "De la Maçonerie, discours prononcé en loge le 3 octobre 1834", en *Idée précise...*, ed. Allardin ya citada, p. 345.

[28] Véase dicha *Mémoire...*, París, 1806, p. 39; y en cuanto a las lecturas de marzo de 1839 y agosto de 1840, *Constitution de l'Univers*, París, 1840, "Epístola dedicatoria a los Sres. del Instituto", pp. I-II, y *Explication générale des mouvements politiques*, París, 1840, Introducción, pp. 1, 4.

[29] Véase "Sobre la masonería" ed. citada, pp. 344, 346.

[30] *Discours prononcé à l'Athénée...*, p. 1.

[31] *Des compensations dans les destinées humaines* [Sobre las compensaciones en los destinos humanos]: 3 volúmenes en la edición de 1810, los dos últimos compuestos de novelas cortas debidas a la colaboración de su esposa y destinadas a ilustrar la tesis de las compensaciones; esta edición es la segunda. Hubo una primera, según nos dice Azaïs, que se publicó en 1808, sin las novelas; la obra, en 3 volúmenes, fue reeditada en 1818 y 1825, y todavía, en un volumen, en 1846, lo cual prueba su éxito.

al hombre un microcosmos, y emparejan el orden humano con el orden del mundo; ayudan al lector, como Azaïs lo invita a hacer por otra parte, "a confundir, en su culto y sus homenajes, la verdadera moral y el verdadero saber".[32] Toda la utopía tiene por fin afirmaciones como ésta: "El alma del hombre honesto es el objeto de la composición del mundo",[33] o bien: "El universo entero está ligado a la moral del corazón humano."[34] La teoría de las compensaciones nació, según el propio relato de Azaïs, de la necesidad de conservar un sentido a los destinos del hombre después del cataclismo revolucionario; y la ley del equilibrio en el universo físico vino después a confirmar las composiciones propias de la condición humana integrándolas en un orden universal.[35] La certidumbre de tal conjunción es lo único que sostiene la prolongada y vana empresa de Azaïs: "Explicarlo todo, es unirlo todo"; el sistema asegura "la fraternidad de todos los seres y el cemento de todos los hechos".[36]

El sistema tiene un aspecto político, en el sentido amplio de la palabra, ya que nació con ocasión del desconcierto causado por la Revolución, y con objeto de ponerle remedio. Es, en intención y por esencia, reconstructor: el siglo XVIII consagró la ruina de los dogmas, pero esta obra previa debía ir seguida de una "parte positiva"; la Revolución fue un "paso crítico de todas las opiniones preparatorias a las opiniones seguras."[37] De momento, "no existe ya, en Francia, una opinión esencial, fuertemente persuadida, universalmente difundida, lo bastante como para formar el vínculo social; no existe ya una *opinión-principio*. En cuanto a esto, el pueblo francés, y casi todos los pueblos europeos, se hallan en el estado negativo; rechazan, y no remplazan".[38] Pero nos encontramos precisamente en el momento "en que todas las opiniones incompletas o falsas se disponen a ceder el sitio a los pensamientos definitivos, a las verdades eternas".[39] Reconócese bien aquí la inquietud común a toda la época, así como también la respuesta típica de la utopía

[32] *Constitution de l'univers*, p. 408.

[33] *Système universal*, t. VI, París-Aviñón, 1812, p. 10; la misma afirmación en *Explication universelle*, t. II, París, 1826, p. 413.

[34] *Essai sur le monde*, París, 1806, p. 45.

[35] Véase *Cours d'explication universelle*, *Idée précise...*, pp. 1-14; este relato confirma la relación más breve que figuraba en el Prefacio del libro de las *Compensations* (1808).

[36] *Explication universelle*, t. I, París, 1826, p. IV; *Idée précise*, ed. Allardin, p. 226.

[37] "Consideraciones generales sobre la época actual", como principio del *Manuel du philosophe* [Manual del filósofo], París, 1816, pp. 12-15.

[38] *Du sort de l'homme*, t. I, pp. VI-VII.

[39] *Jugement philosophique sur J. J. Rousseau et Voltaire* [Juicio filosófico sobre J. J. R. y V.], París, 1817, p. 5. Véase también *Cours d'explication universelle*, 1er. año, París, 1833, pp. 513-514.

a esta inquietud: el anuncio de un dogma nuevo, formulado por la ciencia, y que debe poner fin al desconcierto crítico. Fue sobre todo el sansimonismo el que habría de desarrollar y difundir tales ideas.[40] Pero implican ya claramente en Azaïs la convicción de que el antiguo poder espiritual está descalificado y su lugar vacío. Su sucesor debería ser el Instituto, al que Azaïs trata de tentar: "Este, señores, es un sacerdocio imponente que el espíritu humano os confía; y yo no exagero su importancia: sobre el globo comienza una era nueva. En adelante, fuera de la ciencia efectiva, ya no existe vínculo social, ni legislación, ni moral práctica, ni ideas comunes a todos los hombres. En adelante, la ciencia, pero la ciencia efectiva, filosófica, la ciencia del sistema universal, será la única que guíe a todas las instituciones, a todos los pensamientos humanos, porque será la única que confiera una sanción inquebrantable a la razón y a la verdad."[41] Azaïs no logró persuadir a los académicos de que el sistema universal fuese, como él decía, la ciencia efectiva. Pero, estuviera o no el Instituto a la altura de su cometido, aquel que aportaba a la vez verdad y salvación podía tener de su misión una idea grandiosa. Medio siglo de predicación vana dejó intacta su fe. En el umbral de la muerte, creyó únicamente comprender que había sido el precursor de una revelación futura más que el portador de una verdad definitiva, San Juan Baustista más que Jesús.[42]

En política, había sacado de su sistema consecuencias moderadas: la ley de equilibrio, verdad única que debe crear una armonía definitiva tanto entre los hombres como en el universo, justificó la política moderada del duque Decazes, y después de él la del justo medio. Es curioso notar cómo la utopía en acción, en el caso de Azaïs, adopta la política de los doctrinarios; su autor se adhirió, con firmeza y moderación, a la sociedad nacida de la Revolución.[43] Hacia sus últimos días, el conservadurismo de Azaïs se acentuó, influido por analogías entre la vida orgánica y la vida social.[44] Puede provocar una sonrisa ver cómo el sistema universal se resuelve en tan trivial política. Pero lo propio de la utopía en el siglo XIX no es necesariamente querer revolucionar la sociedad, aunque esta consecuencia haya acabado por dominar,

[40] Algunos de los textos de Azaïs preceden a los de Saint-Simon, otros los siguen. En mi sentir, desarrolló por su propia cuenta, en todo caso en su propio lenguaje, el discurso espontáneo y la lógica propia de la utopía científica.

[41] *Constitution de l'univers*, Epístola dedicatoria, p. XV.

[42] *Le Précurseur philosophique de l'Explication universelle*, París, diciembre de 1844 (Azaïs murió en enero de 1845).

[43] Sus escritos propiamente políticos se extienden regularmente de 1815 a 1843 (de manera más particular, entre 1817 y 1820, una docena de opúsculos de polémica decazista).

[44] Véase *Explication générale...*, pp. 110 ss.; *Problème politique de première importance*, París, 1843, pp. 10 ss.

como era natural; es sobre todo querer darle como fundamento un dogma nuevo, supuestamente científico, y asentar sobre este dogma los derechos y la autoridad del pensador laico.

HOËNÉ WRONSKI

Otro intento, totalmente distinto en su forma del de Azaïs, tendió al mismo fin: el de Hoëné Wronski, quien igualmente pretendió unir científicamente la verdad del universo y los destinos humanos, y se creyó con esto designado para una elevada misión espiritual. La piedra angular de su sistema es la idea de lo Absoluto, a la vez objeto, según él, de un conocimiento científico y clave de la realización humana. Aunque era hombre de ciencia, matemático sobre todo, no creía que la ciencia debiera excluir la ambición de una verdad total, y llamaba a esta verdad con el nombre que los metafísicos alemanes sucesores de Kant habían puesto de moda. El filósofo de lo absoluto, nacido en Polonia en 1778, había estudiado en Alemania antes de establecerse en Francia. Su primera publicación en París fue una exposición de la filosofía de Kant, en 1803; en 1810 presentó al Instituto una memoria que pretendía dar la ley suprema de las matemáticas, y que, según se nos dice, fue bien acogida por Lagrange. Sin abandonar su predicación,[45] Wronski no cesó de escribir sobre materias científicas.

Lo absoluto y las enseñanzas que implica en cuanto al destino del género humano constituye el objeto de dos decenas de obras publicadas por Wronski de 1818 a 1852 (murió al año siguiente), sin contar las póstumas. No puede decirse que estas obras, en las que el autor abusa de una terminología especial, y en las que mezcla demostraciones matemáticas sorprendentes y tremendos cuadros sinópticos, sean de una lectura agradable. Sin embargo, despréndense de ellas opiniones bastante constantes, y coherentes a su manera. En primer lugar, la relación natural de lo absoluto con el porvenir humano, del ser de las cosas con los valores destinados a triunfar en la humanidad: relación en la cual ve la esencia de lo que él llama el mesianismo. "Su base, escribe, está en lo *absoluto,* es decir, en el principio incondi-

[45] El propio Wronski ha dado una relación de su vida en su obra *Messianisme ou réforme absolue du savoir humain* [Mesianismo o reforma absoluta del saber humano], 3 vols., París, 1847, t. II, "Manifiesto histórico", pp. XVI ss. Su discípulo Lazare Auger, llamado más comúnmente Augé, le consagró varios folletos documentales por los años 1860. Véase también S. Dickstein, *Catalogue des oeuvres imprimées et manuscrites de Hoëné Wronski* [Catálogo de las obras impresas y manuscritas de H. W.], Cracovia, 1896; y Francis Warrain, *L'Oeuvre philosophique de Hoëné Wronski*, 3 vols., París, 1933-1936-1938 (antología comentada con prefacio de Zaleski).

cional de toda realidad; y su cima se pierde en los *destinos del hombre*. es decir, en el objeto último de la existencia de los seres razonables."[46] El "método misiánico" que asegura esta relación consiste, pues, en suponer un "principio incondicional [. . .] existente por sí mismo como origen absoluto de toda verdad y de toda realidad"; la generación de lo real y de lo verdadero y su deducción racional se realizan a partir de este principio y "deben formar así, para la existencia del universo, su ley de creación, y, para los procedimientos del mesianismo, su método genético".[47] Se trata de una dialéctica más, que esta vez tiene su fuente en lo absoluto y que desarrolla los fines humanos implicados en la identidad del ser y del saber.[48] Pero esta metafísica, por incierta que pueda parecer, no es metafísica a los ojos de su autor; es ciencia, y el anuncio de porvenir que se supone que encierra es del orden de la necesidad natural. Al anunciar los fines de la humanidad, Wronski cree desarrollar un teorema: "Tal es, dice, según unos principios científicos rigurosos, y no según unos juegos de la imaginación, el porvenir brillante y necesario de nuestra noble especie."[49] Porque para él, como para tantos otros, se trata de establecer la ciencia como heredera total de la religión, incluida la perspectiva teleológica, pero sin el misterio; porque el error y la imperfección de la Iglesia está en querer mantener la fe por encima de la razón.[50]

Wronski saca de las propias Escrituras la certidumbre de su triunfo. Jesús, en el Evangelio, anuncia claramente que vendrá un tiempo en el que todo misterio será revelado: el Paracleto, cuya venida promete, habrá de enseñar todas las cosas a los fieles (*docebit vobis omnia, omnem veritatem*); un día se revelará todo lo que está oculto (*non est enim aliquid absconditum, quod non manifestetur*).[51] La Iglesia no ve que ese tiempo ha llegado, que el mis-

[46] Wronski, *Secret politique de Napoleón*, París, 1840, Aviso, p. 7.

[47] Wronski, *Messianisme, Union finale de la philosophie et de la religion constituant la philosophie absolue* [Mesianismo, Unión final de la filosofía y de la religión constituyendo la filosofía absoluta], t. II, París, 1840, p. 16.

[48] Véase el texto titulado "Loi de création et autogénie de la realité" [Ley de creación y autogénesis de la realidad], en *Messianisme, Philosophie absolue, Apodictique messianique* [Mesianismo, Filosofía absoluta, Apodíctica mesiánica], obra póstuma, París, 1876. La fórmula que afirma la "identidad primitiva del ser y del saber" se repite con frecuencia en Wronski.

[49] Wronski, *Introduction au Sphinx* [Introducción a la Esfinge], París, marzo de 1818, p. 23.

[50] Wronski, *Épître secrète à S. A. le Prince Louis-Napoléon* [Epístola secreta a S. A. el Príncipe Luis Napoleón], Metz, mayo de 1851, "Postscriptum secreto", p. 33 (todo este texto está fechado en 1849).

[51] Evangelio según San Juan, XIV, 26 y XVI, 13, y según San Marcos IV, 22; Wronski cita también los *Hechos de los Apóstoles* (II, 17, donde se cita al profeta Joel: *Et prophetabunt filii vestri*) y la 1ª Epístola de San Pablo a los Corintios, II, 10: *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* En cuanto al uso que hace Wronski de estos textos, véase *Introduction au Sphinx*, p. 12; *Messianisme*,

terio ha sido disipado. Wronski lo proclama a lo largo de toda su obra; proclama alzado el velo de Isis, la inscripción "ningún mortal descorrió jamás mi velo" borrada del frontispicio de su templo.[52] En esta certidumbre entra mucha megalomanía personal; al publicar por primera vez su doctrina con el nombre de mesianismo, escribe: "En la situación en que le plugo a la Providencia colocar al autor, dejándolo penetrar en el santuario de la Creación [...], ¿qué valor puede tener a sus ojos el sufragio de los hombres? ¿Qué pueden ellos darle? Es él, por el contrario, quien, en este momento, es depositario del destino de la humanidad, como esta obra va a probarlo."[53] Tocamos aquí el substrato psicológico inquietante de la utopía. Wronski denuncia en varios lugares una cábala secular que conspira contra la publicación de la verdad bajo la influencia infernal de sectas o pandillas místicas, inspiradas oscuramente por "el viejo mundo del pecado", y que estuvieron en el origen de las teocracias primitivas, de la gnosis, de las órdenes de caballería, de la teosofía, de los jesuitas y del jansenismo, en fin, del espíritu revolucionario moderno, del sansimonismo al que acusa de haber plagiado su *Sphinx*, del lamennesianismo, de la "cuadrilla indo-cristiana" del barón de Eckstein.[54] Estos ataques, un tanto delirantes, pero conformes con el espíritu de intolerancia propio de la lógica de la utopía, dejaban vislumbrar su feroz hostilidad a toda revelación susceptible de competir con la suya. Trataba de manera espantosa a su compatriota Mickiewicz, "miserable poeta", "desvergonzado plagiario", culpable de haber usurpado el nombre y falseado groseramente, en un sentido "místico", la doctrina del mesianismo.[55] A pesar de todo, lo más asombroso es el grado de evidencia que atribuía a su informe descubrimiento: divirtió mucho, hacia 1817-1818, su litigio con el banquero Arson, a quien reclamaba doscientos mil francos prometidos en pago de lo absoluto

Union finale..., t. II, p. 122; *Messianisme ou réforme absolue...*, t. I, p. 15 y t. II, Epístola a León XII (fechada en enero de 1827), p. 404; *Les Cent Pages décisives pour S. M. l'Empereur de Russie, roi de Pologne* [Las cien páginas decisivas para S. M. el E. de R., rey de P.], Metz, 1850, "Suplemento del prospecto", pp. 48-50. Fourier, como se verá, utilizó también varios de estos textos evangélicos.

[52] Este es, en él, un *leitmotiv;* véase, entre otros ejemplos, *Introduction au Sphinx*, p. 21; *Messianisme, Union finale...*, t. I, 1831, pp. 67-68; *Secret politique de Napoléon*, París, 2ª ed., 1853, p. 145. En este punto, coincide con lo expuesto por Fourrier o lo sigue.

[53] *Messianisme, Union finale...*, t. I, p. VI; las charangas anunciando la revelación de la verdad resuenan en toda la obra.

[54] Véase *Messianisme, Union finale...*, t. I, pp. VI-VII; II, p. 30, sobre todo 73 ss., 95, 99, 100; *Épître à S. M. l'Empereur de Russie*, Metz, 1851, p. 24; *Messianisme, Philosophie absolue, Apodictique messianique*, p. 189.

[55] Véase *Philosophie absolue de l'histoire ou Genèse de l'humanité* [Filosofía absoluta de la historia o Génesis de la humanidad], París, 1852, t. I, p. 6, nota, y 89-90, nota.

que él, según decía, le había entregado en sus lecciones, y del cual el banquero negaba haber entrado en posesión.[56]

"¿Es, pues, imposible, pregunta, desarrollar, en el alma humana, la conciencia clara y la certidumbre absoluta de su grandeza y de su omnipotencia divina? ¿Es imposible que el hombre se desprenda de la nada, que advierta en sí mismo la facultad de crearse, y que, por el ejercicio de este infinito poder, reconozca al fin su dignidad, y experimente la emoción sublime de su destino supremo?"[57] Tal debe ser el fin de la carrera histórica del género humano, cuyas etapas definió Wronski, en marzo de 1818 en su *Introduction au Sphinx,* y más tarde en diciembre de 1818 y marzo de 1819 en las dos entregas duplicadas del citado *Sphinx.* A las tres fases previas de la humanidad, oriental (dominada por el instinto físico y el sexo), antigua (consagrada a la justicia y al heroísmo), cristiana (caracterizada por la pureza moral), ha sucedido en nuestra época una era de certidumbre científica, limitada en lo físico y excluyendo lo absoluto; pero esta cuarta fase contiene su propia destrucción a causa del vacío escéptico al cual va a dar necesariamente: de donde una tendencia a volver al cristianismo, y un combate entre el espíritu positivo y el espíritu religioso tradicional. Este combate debe resolverse, mediante el recurso a lo absoluto, en una síntesis superior, de la que Wronski hace precisamente el objeto de su predicación, y que marcará al término del progreso, ya que hay para la humanidad "destinos finales". El reconocimiento de lo absoluto (es decir, en el fondo, la sustitución de la antigua idea de Dios por una noción pretendidamente dotada de certidumbre científica) inaugurará esta etapa última en un primer momento que Wronski llama "sejeliano" (del *hebreo sejel,* "inteligencia", "razón"). El cumplimiento postrero vendrá a continuación, con lo que él llama (por un recurso al griego esta vez) el "acrematismo", supremacía definida de lo absoluto sobre la utilidad empírica.[58]

Sin querer comentar más estas nociones ni esta terminología, hay que notar el contraste establecido entre la época presente, considerada negativa y esteril, a causa de un uso limitado de la ciencia, y la regeneración utópica, que debe imponer una verdad total; este esquema es el de toda la utopía dogmática. Se observará, en segundo lugar, y sin asombrarse en mayor grado, el papel que el anunciador de los destinos finales atribuye a lo bello en la regeneración prevista: ninguna de las formas de la utopía, e incluso puede decirse ninguna de las doctrinas por las que el siglo XIX trató de remplazar la antigua religión, se sustrajo a la necesidad de la estética: "Como lo verdadero y el bien, escribe Wronski, se neutralizan en el sentido de lo BELLO, que se convierte así en

[56] Véase por ejemplo *L'Homme gris,* t. I, 1817, núm. 5, pp. 169 ss.
[57] *Le Sphinx,* núm. 1, diciembre de 1818, p. 2.
[58] *Introduction au Sphinx,* pp. 6 ss., 21 ss.

una prueba de la realidad de Dios, esta adoración religiosa absoluta, el CULTO SEJELIANO, que consiste manifiestamente en la santificación de nuestros sentimientos, se ejercerá, en la medida en que esté conforme con la dignidad de la de la religión, por el uso de las bellas artes, en todas sus ramificaciones."[59] "En la medida en que esté conforme con la dignidad de la religión": se advierte bien, aquí como allá, al mismo tiempo que la promoción de lo bello, su subordinación estricta, y la de los artistas por consiguiente, a la ley superior, llamada "religiosa", del sistema.

Políticamente, la síntesis suprema pretende superar a la vez la tradición y los derechos del hombre, el monarquismo y el liberalismo.[60] La filosofía de lo absoluto se resuelve, pues, en una condena de los dos partidos que se oponían en aquella época, pero no para instituir entre ellos un justo medio: Wronski, en 1818, condena expresamente a los "ministeriales", es decir los decazistas; estos políticos puramente negativos no podían fundar un progreso verdadero sobre la simple resistencia del poder atacado por las dos fuerzas contendientes.[61]

Más tarde, hace a Luis Felipe el mismo reproche en el sentido de que se limita a reprimir por igual a los dos partidos.[62] Sólo una toma de conciencia de lo absoluto, asimilando juntos y positivamente el principio imperativo de la religión y la autoridad de la razón, podría dar la clave de una política nueva, de acuerdo con los destinos de nuestra especie. Así preconiza la formación de un nuevo partido, de una "Unión antinomiana", que aceptaría la antinomia de los derechos divinos y de los derechos humanos y su igual legitimidad.[63] En un nuevo trazado de las etapas del género humano, que repite el de 1818 y lo reviste de nombres nuevos sin modificarlo sensiblemente, ese sería el quinto periodo de la humanidad, "era de los fines transitivos". De él se saldría por el descubrimiento, de acuerdo con lo absoluto, de la ley del progreso y de los destinos postreros de la humanidad: de donde una sexta era, definitiva, la de los "fines racionales o absolutos".[64] De hecho, los resultados políticos de la filosofía de lo absoluto no ofrecen nada propiamente original. La idea formal de una realización total importa en ellos más que el contenido: esta idea es una de las componentes fundamentales de la fe utópica. Ni en los tratados teóricos, ni en las peticiones y epístolas a los gobernantes de la épo-

[59] *Introduction au Sphinx*, p. 15.

[60] Véase *Le Sphinx*, núm. 1, pp. 2-14. Las mismas ideas pueden leerse en *Problème fondamental de la politique moderne*, París, 1829, y en una petición *Aux souverains de l'Europe*, París, 1831.

[61] *Le Sphinx*, núm. 1, p. 15.

[62] Véase *Messianisme, Union finale...*, t. II, "Épitre à S. M. le Roi des Français, Louis Philippe", p. 11.

[63] *Union antinomienne*, 4 páginas, París, 1831.

[64] Véase *Messianisme, Union finale...*, t. I, pp. 46 ss., y t. II, pp. 57 ss.

ca, a Alejandro I, a León XII, a Luis Felipe, al general Cavaignac, a Luis Napoleón o a Nicolás I, el aparato de las demostraciones matemáticas y la espantosa terminología de lo absoluto pueden transfigurar a los ojos del lector la trivialidad extremada de las opiniones políticas. En la crisis de 1848 y de los años siguientes (fue entonces cuando Wronski se ocupó de la política práctica), era antisocialista con virulencia, como tantos otros por aquellas fechas; tras de haber predicado durante tanto tiempo la síntesis de las situaciones opuestas, tomó partido por Luis Napoleón, puso su recurso supremo en el zar, y aconsejó, y después aprobó, el golpe de Estado.[65] Lo que lo distingue entonces de los conservadores ordinarios, son únicamente los extraños considerandos doctrinales cuyo objeto es conferir a la ciencia total como él la concebía, a su iniciador y a sus eventuales militantes, el poder espiritual de los tiempos modernos.

CHARLES FOURIER

No se trata aquí del genio de Fourier, que lo sitúa notablemente por encima de los hombres de quienes acabamos de hablar, ni de la increíble riqueza de imaginación, de humanidad y de humor que hace que no tenga igual entre todos sus colegas en utopía. No he de considerar sino los fundamentos teóricos de la obra, la cadena de principios de donde su autor hace derivar el prodigioso universo "armoniano". En este aspecto, Fourier pertenece a la familia cuya revista estamos pasando, por la ingenuidad de su cientificismo unitario y regenerador, por el carácter sumario o arbitrario de su filosofía de la historia, por la convicción de un descubrimiento total y de una misión única, y la escasa preocupación por un análisis real de las posibilidades del presente. No difiere de ella sino por un espíritu de invención incomparablemente fecundo en cuanto a la representación del futuro, que es en lo que consiste propiamente la utopía, en el sentido ordinario de esta palabra.

El descubrimiento que permite a Fourier relacionar los destinos del género humano con el orden de la verdad según la ciencia es el de la "atracción apasionada", manifestación en el hombre moral de la ley universal cuya

[65] Véase: *Adresse aux nations civilisées sur leur sinistre désordre révolutionnaire* [Memorial a las naciones civilizadas sobre su siniestro desorden revolucionario], París, 1848; *Dernier appel aux hommes supérieurs de tous les pays* [Último llamamiento a los hombres superiores de todos los países[, París, 1849; la *Épître secrète*, ya citada, a Luis Napoleón, la *Épître*, igualmente citada antes, al zar Nicolás I; asimismo, *Vraie et unique solution possible des sinistres complications politiques de la France* [Verdadera y única solución posible de las siniestras complicaciones políticas de Francia], Metz, 1851; *Philosophie absolue*. . ., especialmente t. II, p. 54.

acción en el mundo físico reveló Newton: "La primera ciencia que descubrí, escribe Fourier, fue la teoría de la atracción apasionada [. . .]. Pensé desde entonces que la atracción tan desprestigiada por los filósofos era intérprete de las miras de Dios sobre el orden social." Convencido de que existe "unidad del sistema de movimiento en el mundo material y espiritual", hacía residir esta unidad en una relación analógica que vincula, hasta en el detalle, todos los órdenes de existencia del universo: "Así fue descubierta una nueva ciencia fija: la analogía de los cuatro movimientos material, orgánico, animal y social, o analogía de las modificaciones de la materia con la teoría matemática de las pasiones del hombre y de los animales."[66] A partir de "estas dos ciencias fijas" declara haber descubierto multitud de otras, que se extienden a la esfera total del conocimiento: "Así fue como llegué gradualmente hasta el cálculo de los destinos universales o determinación del sistema fundamental sobre el cual fueron reguladas las leyes de todos los movimientos presentes, pasados y venideros."[67] Sin embargo, la analogía que liga y unifica todos los órdenes admite una jerarquía entre ellos; es el orden humano el que se impone: "El movimiento social es el tipo de los otros tres; los movimientos animal, orgánico y material están coordinados con el social, que es el primero en orden; es decir que las propiedades de un animal, de un vegetal, de un mineral, y hasta de un torbellino de astros, representan cierto efecto de las pasiones humanas en el orden social; y que todo, desde los átomos hasta los astros, forma un cuadro de las propiedades de las pasiones humanas."[68] Esta cosmología centrada en el hombre no nos asombrará exageradamente, ni tampoco la garantía divina sobre la que pretende apoyarse: "Puesto que el universo ha sido hecho a imagen de Dios, y el hombre es espejo del universo, resulta que el hombre, el universo y Dios son idénticos, y que el tipo de esta trinidad es Dios."[69] Por lo demás, esta tríada: Dios: universo, hombre, no es la única que conoce Fourier. Para exponer el funcionamiento del universo recurre a otra, la que constituye "tres principios, eternos, increados e indestructibles: 1º *Dios o el Espíritu*, principio activo y motor; 2º *la materia*, principio pasivo y movido; 3º *la justicia o las matemá-*

[66] Fourier, *Théorie des quatre mouvements et des destinées génénerales* [Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales], Leipzig [Lyon], 1808, Discurso preliminar, pp. 20-21. Es el primer libro de Fourier y la primera exposición de conjunto de su doctrina. Nacido en 1772, había desarrollado ya en 1803 unas ideas semejantes en un artículo del *Bulletin de Lyon* (véase H. Bourgin, *Fourier*, París, 1905, pp. 146 ss.).

[67] *Ibid.*, p. 22.

[68] *Ibid.*, p. 51.

[69] *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire* [El Nuevo Mundo industrial y societario], París, 1829, p. 527.

ticas, principio regulador del movimiento";[70] en este último principio, por medio del cual actúa Dios, se confunden maravillosamente la ciencia más abstracta y la moral más alta.

Fourier, lo mismo que otros, creyó haber recibido una revelación total y decisiva de la verdad, y no ocultó más que otros esa creencia. Creyó que poseía, con la verdad, el medio de una *próxima* regeneración de la especie humana, y hasta de las formas del universo físico. No es este el lugar apropiado para comentar las aplicaciones que hizo de la atracción a la vida social, ni tampoco la extraordinaria física, zoología y astrofísica por la cual consideraba al universo entero solidario de las vicisitudes de nuestra especie. Dejó tan lejos tras él en sus especulaciones, los límites de lo plausible, que es posible preguntarse el grado exacto de creencia que concedía a sus propias opiniones, y si pensó alguna vez en distinguir la imaginación de la previsión. En todo caso, ese hombre de tan inimitable buen humor se mostró implacable con las doctrinas que podían hacer dudar de lo que anunciaba. Ridiculizó en toda ocasión la idea, grata a la tradición cristiana y a las filosofías, de que el secreto del mundo no nos es accesible: es el famoso "velo de bronce", que se jacta infatigablemente de haber descorrido.[71] "Si la naturaleza está oculta por un velo, escribe soberbiamente, éste no es de bronce, sino todo lo más de gasa", y lo compara a una bella que no pide otra cosa sino concederlo todo.[72] Dios, según él, jamás buscó el misterio; por boca de Cristo proclamó lo contrario; una larga "confirmación sacada de los santos Evangelios"[73] hace de la palabra de Fourier la realización de la de Jesús, el cual había dicho: "Buscad y encontraréis", y: "no hay nada oculto que no pueda ser descubierto". Ahora bien, Fourier buscó y encontró y descubrió lo que hasta entonces estaba oculto.[74] El propio Jesús anunció a Fourier como su "postcursor" cuando dijo: "Yo os hablo todavía en parábolas, pero el que

[70] *Théorie des quatre mouvements*, p. 50.

[71] Ya en la *Théorie des quatre mouvements*, p. 22, y *passim* en toda la obra: véase E. Silberling, *Dictionnaire de sociologie phalanstérienne* [Diccionario de sociología falansteriana], París, 1911, pp. 456-458.

[72] *Théorie des quatre mouvements*, p. 140.

[73] *Le Nouveau Monde...*, pp. 425-450.

[74] "Buscad y encontraréis" (*Mateo*, VII, 7; *Lucas* XI, 9) está citado en *Le Nouveau Monde...*, p. 427, y también en *La Fausse industrie* [La falsa industria], t. I, París, 1835, p. 126, y t. II, 1836, p. 479, donde se lee: "Yo soy el único que ha seguido las instrucciones de Jesucristo. He buscado y he encontrado." Es superfluo observar que el precepto evangélico no se refiere en modo alguno al conocimiento, sino al recurso a Dios en busca de la salvación, y a la oración. En cuanto al descubrimiento de lo oculto (*Lucas*, VIII, 17 y XII, 2; *Mateo*, X, 26; *Marcos*, IV, 22), se trata del simple consejo que Jesús da a los apóstoles de predicar abiertamente (Fourier, *Le Nouveau monde...*, p. 433, y *La Fausse industrie*, en los lugares ya citados, remite siempre por error a *Lucas*, XI).

ha de venir después de mí os hablará en espíritu y en verdad."[75] Por lo demás, no hay nada que no sea muy positivo en tal misión: "Guardémonos de ligar el misticismo con un asunto puramente científico."[76]

Por la idea de un conocimiento total y sin misterio, Fourier no descarta únicamente la teología cristiana, sino también la ciencia agnóstica, la que busca la posesión progresiva y siempre parcial de una verdad externa al hombre. Nada le parece más absurdo que este agnosticismo, que se satisface con un universo sin "destinos". Porque la verdad total para Fourier implica un significado del universo, una manifestación cósmica de las exigencias humanas. La noción de "destinos", al referirse a una especie de necesidad orientada, confunde precisamente de manera maravillosa el orden objetivo de las causas y el orden humano de los fines. Este es el motivo de que le sea tan grata a Fourier, y no solamente a él: de hecho, está latente en toda la utopía. El rechazo de esta noción es peor que el ateísmo, porque el ateo "sólo se deshonra a sí mismo por una opinión que raya en la demencia", en tanto que el filósofo de la duda, el "sofista", deshonra a Dios al pretender "que no existe destino social"[77] (es decir, en la doctrina de Fourier, relación íntima entre el orden del mundo y la organización ideal del género humano). Su argumento repetido sin cesar es que "Dios debió de componer para nosotros un código", dado que lo contrario sería ridículamente indigno de él.[78] Excluido el misterio, el Ser supremo no conserva de hecho otro papel sino el de suministrar un fundamento seguro a las opiniones seudo-científicas que el revelador profesa sobre los destinos del género humano. Estas opiniones exce-

[75] *La Fausse industrie,* t. II, pp. 484-485. Fourier, en contra de su costumbre, no da la referencia de esta pretendida frase de Jesús. Es porque la reproduce, sin comprobación, del *Voyage en Orient* de Lamartine, que acababa de publicarse. En el capítulo donde el poeta refiere su famosa conversación con Lady Stanhope en Siria, atribuye a su interlocutora esta cita que se supone del Evangelio, sin discutir su exactitud. Fourier, unas líneas después de haberla reproducido dándola por su cuenta, discute precisamente esa página del *Voyage en Orient,* lo cual no deja duda sobre su plagio. La frase atribuida a Jesús es en realidad una amalgama de diversos pasajes del Evangelio según San Juan (IV, 23: prescripción de adorar a Dios "en espíritu y en verdad"; XIV, 16-17 y 26, e igualmente XV, 26 y XVI, 7 y 13-14: anuncio del envío de un Paracleto, "Espíritu Santo" y "Espíritu de verdad"; XVI, 25: Jesús anuncia que pronto hablará él mismo abiertamente y ya no por imágenes). Ninguno de estos pasajes, como se ve, hace prever por boca de Jesús un nuevo revelador más explícito que él y que haya de completar su enseñanza: esta idea podía convenirle a Lady Stanhope, que aguardaba un segundo Mesías, y a Fourier, que creía ser él mismo este "postcursor".

[76] *Ibid.*

[77] *Traité de l'Association domestique agricole,* 2 vols., París-Londres, 1822, t. I, pp. 87-88.

[78] *Ibid.,* p. 85; y véase, en cuanto a la demostración formal de la existencia de tal código, *ibid.,* pp. 192 ss.

den el optimismo ordinario: se descubre un porvenir ilimitado y exuberante, en el que naturaleza, felicidad y bien son sinónimos. La experiencia inquieta del hombre, su disidencia consigo mismo, fundamento eterno de la moral, se recusa como ajena al orden verdadero; "el verdadero cristiano, se nos dice, se estima a sí mismo en todos los aspectos"; el pesimismo es admisible únicamente como crítica de la civilización, y el "sistema romano" que mantiene este pesimismo sobre una base teológica es evidentemente detestable: no se debe creer ni en el infierno, ni en los demonios, ni en la impenetrabilidad de los decretos de la Providencia.[79] En el orden verdadero, que Fourier anuncia con una magnificencia y una minucia infatigables, el deseo dichoso organiza magistralmente la existencia universal.

Fourier, como los demás, situó su revelación en una historia. Pero esta historia, en él, es de poco cuerpo; no contiene ningún análisis real del desarrollo del conocimiento y de las instituciones humanas, particularmente en la sociedad europea. Es la realización, en ocho etapas supuestas de la humanidad, del esquema primitivista plenitud-caída-regeneración, tal como el siglo anterior lo tomara del dogma cristiano laicizándolo. Fourier, siguiendo a Rousseau, conserva el nombre de civilización para designar el punto más bajo de la curva, la detestable época en que nos encontramos, peor que la barbarie inmediatamente precedente y el salvajismo anterior; y no duda en llamar edén a la fase primera y a justificar el dato bíblico como expresión gráfica de una verdad.[80] Este marco mítico no tiene más que el nombre de historia. Pero la distinción entre mito e historia, ¿tiene un sentido para Fourier? Todo lo más advierte, en su crítica de la fase civilizada, que ella sola, por detestable que fuese, pudo crear las condiciones del próximo mundo societario, desarrollando la gran industria, la alta ciencia y las bellas artes, indispensables al advenimiento de ese mundo futuro.[81]

Es natural que la doctrina societaria, tan rica en descripciones anticipadas de la futura armonía social, y que describía con detalle los medios de realizarla, de manera completamente pacífica, a partir del falansterio privado,

[79] Véase, sobre todos estos puntos, *ibid.*, t. I, Prólogo, p. XXVIII; *Publication des manuscrits de Ch. Fourier*, t. II, París, 1852, p. 29, y t. III, 1853-1856, p. 293; Fourier, *Sur l'esprit irreligieux des modernes* [Sobre el espíritu irreligioso de los modernos], París, 1850, pp. 5-6, 9.

[80] Véase, por ejemplo, *Le Nouveau Monde...*, Prólogo, p. XI; sobre el Edén, *Théorie des quatre mouvements*, pp. 83-85, igualmente *La Fausse industrie*, t. I, p. 150, t. II, p. 806, y tres artículos de 1836-1837 en *La Phalange*, t. I, columnas 317, 417, 672.

[81] *Le Nouveau Monde...*, p. 10; esta opinión, sin embargo, pierde mucho de su valor, a causa de que Fourier cree que el desarrollo de la gran industria agrícola y manufacturera era "ya suficiente en el siglo de Pericles" *(Traité de l'Association...*, t. I, p. 207) y que "los atenienses hubieran podido fundar ya el régimen societario" *(Le Nouveau Monde...*, p. 11).

diera ocasión a varios intentos de realización. No deja de ser, sin embargo, en su índole profunda, más especulativa que militante. El ideal de un conocimiento unitario y la pintura minuciosamente paradisíaca del futuro hacen de ella algo platónico a la vez que grandioso. En este sentido la doctrina de Fourier se sitúa, en la utopía pretendidamente científica, en el nivel más ingenuo. La política era, en principio, ajena a Fourier; no preveía lucha alguna: lo que descubrió iba a inaugurar el reinado puro de la evidencia y de la felicidad. Más todavía, no dejaba sitio, en Armonía, para ninguna corporación dogmática, y se hubiera asombrado de que se creyese necesaria tal institución: en el edén recobrado, no tienen nada que hacer los directores doctrinales. Si habla con frecuencia del papel de los sabios y de los artistas en el mundo societario, es para prometerles, no una función supereminente, sino las maravillas y la opulencia que promete a todo el mundo, incluso el clero: habrá para los sabios y para los artistas en el estado de Armonía, recompensas inauditas y frecuentemente repetidas; inmensos tesoros les serán atribuidos;[82] la magnificencia de los espectáculos, de las fiestas, de la ópera armoniana es objeto de largas y espléndidas anticipaciones.[83] Pero tal profusión será general entonces; la religión se celebrará también con fausto y júbilo en Armonía, y Fourier asegura que "el menor vicario gozará en ella del destino actual de los obispos".[84] Las funciones de gobierno, las "soberanías" recaerán únicamente en los fundadores de Armonía, es decir en los promotores del primer falansterio, que no habrán de ser necesariamente artistas o sabios; ellos serán los que podrán disponer, cuando la Armonía haya triunfado en todas partes, de ciento veinte imperios del tamaño de Francia.[85]

No se necesita un poder espiritual en Armonía, porque Charles Fourier conoció y enseñó desde un principio, en el tiempo de su vida, el destino definitivo de la humanidad. Todo habrá de cumplirse de acuerdo con lo previsto por él, a partir del primer falansterio creado según sus planes. La escatología furierista liga directamente a la aparición del revelador científico la época de la realización final. En tan inmediata sucesión todo problema se borra; todo marcha de por sí. Tal euforia, si en Fourier llega a su colmo, en toda la utopía se halla latente, sobre todo en su era de inocencia. Se la puede llamar igualmente soledad. La utopía está, por naturaleza, separada de lo real y del presente. Quizá fue ella la respuesta heroica del pensamiento al fracaso del sueño de las luces. En tanto que el espíritu de progreso se

82 Véase *Théorie des quatre mouvements,* pp. 210 ss., "Lustre des sciences et des arts"; *Traité de l'Association...*, t. I, pp. 268 ss.

83 Véase especialmente, en cuanto a la ópera, la *Publication des manuscrits...*, t. I, 1851, pp. 178 ss.

84 *Le Nouveau Monde...*, p. 558.

85 *Traité de l'Association...*, t. I, p. 287.

sobrevive transigiendo, la utopía, para mantener una esperanza más elevada, abandona el suelo, abraza la quimera de una epistemología totalitaria, infiel al espíritu de la ciencia a la cual invoca, y al principio de libertad crítica al cual le debe la existencia. Excluye decepción y dudas a costa de extrañas e imperiosas maniobras. El filósofo se trueca en mesías, creador de dogmas insólitos, reducido a una secta de adeptos, aislado en un universo mental particular a donde sus contemporáneos no lo siguen. Pero la utopía es vivaz; una fuerza poderosa la anima; va a procurar, en su desarrollo, encontrar el contacto de los hombres. La relación de la ciencia con la realización del ideal humano, de la historia objetiva con la regeneración social, tratarán de concebirse de manera más plausible. Tal será el esfuerzo de Saint-Simon y de Auguste Comte, y el de la utopía vulgarizada y actuante; dicho de otro modo, del socialismo naciente. Pero es bueno haber captado en el origen de este movimiento de pensamiento algunos de los impulsos profundos y de las ilusiones de que jamás se deshará por completo.

VII. SAINT-SIMON Y AUGUSTE COMTE

CON SAINT-SIMON, al contrario de lo que ocurre con Fourier, el proyecto de un nuevo poder espiritual habría de ocupar el primer lugar en la utopía supuestamente científica. Saint-Simon, desde sus comienzos, se define por esto.

SAINT-SIMON: INSTITUCIÓN DE UN DOGMA Y DE UN PODER CIENTÍFICO

Las *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains,* que publicó en 1802 o 1803 (había nacido en 1760), tienen por objeto proponer que se abriera, ante la tumba de Newton, una suscripción anual destinada a sustraer de toda dependencia material a veitiún "elegidos de la humanidad", que formarían un "Consejo de Newton", constituyéndose igualmente, por vía de elección-suscripción, un sistema de subconsejos regionales jerarquizados. Cada consejo haría construir un templo con un "Mausoleo de Newton". Una voz de lo alto, la del propio Dios, que Saint-Simon finge haber oído en sueños, confirmó y desarrolló este proyecto: notificó solemnemente la inhabilitación de la Iglesia romana y de su clero, cuya doctrina ha cesado de corresponder al nivel de los conocimientos humanos.[1] El nuevo consejo sacerdotal supremo estará compuesto por hombres en posesión de la ciencia verdadera y actual: doce sabios propiamente dichos, matemáticos, físicos, químicos y fisiológicos, y nueve literatos y artistas: esta proporción refleja la preeminencia atribuida, según el espíritu del siglo XVIII, al conocimiento sobre la imaginación sensible; en más de un lugar, los artistas aparecen como debiendo suministrar únicamente el adorno de la verdad. Las artibuciones del nuevo sacerdocio no están muy bien precisadas; queda entendido que respetará "la línea de demarcación que separa el poder espiritual del poder temporal" y que sus miembros no desempeñarán funciones de gobierno, estando en cierto modo por encima de los intereses materiales y de la gestión

[1] Saint-Simon, *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* [Cartas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos], pp. 3-5, 51 ss. (remito a la edición de Alfred Péreire de estas *Lettres*, París, 1925). Sobre el pensamiento de Saint-Simon, la obra esencial es la de Henri Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme* [La juventud de A. C. y la formación del positivismo], t. II (París, 1936: Saint-Simon hasta la Restauración) y t. III (1941: Auguste Comte y Saint-Simon).

de los asuntos; el poder temporal estará en manos de los propietarios.[2] Esta última disposición bajo el Consulado, parecía muy natural; pero es evidente que Saint-Simon no habla en nombre de los propietarios ni escribe sus *Lettres* para ellos, sino para hacerles admitir las prerrogativas de aquellos que hoy llamamos los intelectuales.

Es a éstos a quienes exalta e invita a tomar conciencia de su fuerza: "Hombres de ciencia, artistas, contemplad con los ojos del genio la situación actual del espíritu humano, y veréis que el cetro de la opinión pública ha venido a dar a vuestras manos; asidlo, pues, vigorosamente."[3] El hombre de genio, que representa esta clase de hombres elevada a la máxima potencia, es el tipo supremo de la humanidad, de la cual es por vocación el bienhechor: "¿Posee el hombre un medio de acercarse más todavía a la divinidad?"[4] La fe del siglo precedente sobrevive aquí de manera soberbia. Pero, ¿aceptarán los propietarios este nuevo poder, investido por Dios por encima de ellos?[5] Saint-Simon sabe que no se inclinan a ello muy naturalmente, y los trata con rudeza, conociendo las pruebas por las que recientemente han pasado y poniendo en juego el gran recurso del temor; que se acuerden de los orígenes de la Revolución: "El primer movimiento popular fue sordamente suscitado por los hombres de ciencia y por los artistas. No bien la insurrección adquirió con su triunfo un carácter de legitimidad, se declararon sus jefes; la resistencia que experimentaron en la dirección que daban a dicha insurrección (la de destruir todas las instituciones que herían su amor propio) los impulsó a fomentar cada vez más la exaltación en la cabeza de los ignorantes, y a romper todos los lazos de subordinación que reprimían las fogosas pasiones de los no propietarios; lograron hacer lo que querían, todas las instituciones que habían tenido primitivamente la intención de derribar fueron necesariamente volteadas; en una palabra, ganaron la batalla y vosotros la perdisteis. Esta victoria costó cara a los vencedores; pero vosotros que fuisteis vencidos, habéis sufrido mucho más todavía."[6] Esta explicación de la Revolución francesa por la acción de los intelectuales tiene por lo menos el valor de síntoma. Los "literatos" se gloriaban del progreso de las luces y de lo que, en la Revolución misma, manifestaba este progreso; pero negaban por lo general haber tenido la menor intervención en los "excesos", en la subversión del orden y de las propiedades. Saint-Simon repudia aquí,

[2] *Ibid.*, pp. 61, 20-21, 49.

[3] *Ibid.*, p. 25.

[4] *Ibid.*, pp. 8-9.

[5] Dios proclama *(ibid.*, p. 53): "Sabe que he colocado a Newton a mi lado, y que le he confiado la dirección de la luz y el mando de los habitantes de todos los planetas [. . .]. La reunión de los veintiún elegidos de la humanidad tomará el nombre de consejo de Newton; el consejo de Newton me representará en la tierra."

[6] *Ibid.*, pp. 27-28.

en nombre de aquéllos, esta prudencia y puesto que los pudientes en aquella época de contrarrevolución, se habían colocado en situación de desconfianza y de guerra contra los nombres de ideas, recoge el guante y confirma al adversario en su temor y en el sentimiento de su impotencia: "Entre las ideas que acabo de presentaros, he emitido la de que habíais perdido la batalla; si alguna duda os quedaba a tal respecto, comparad la cantidad de consideración y de holgura económica de que gozan ahora en Francia los hombres de ciencia y los artistas con aquella de que gozaban antes de 1789. Evitad, señores, querellaros con esos hombres, pues seríais derrotados en cuantas guerras les dieseis ocasión de entablar con vosotros; sufriríais más que ellos durante las hostilidades, y la paz os sería desventajosa. Ganad el mérito de hacer por las buenas algo que tarde o temprano, los hombres de ciencia, los artistas y los hombres de ideas liberales, unidos con los no propietarios, os harían realizar por la fuerza. Suscribíos todos, es el único medio que tenéis para prevenir los males de que os veo amenazados."[7] Tal argumentación no sería concebible si no se hubiera admitido en torno a Saint-Simon que la clase intelectual era una fuerza en cierto grado independiente en el seno del complejo social, y si esta clase misma no hubiera tenido conciencia de ello. Este es el motivo de que Saint-Simon aspirara a hacerse su portavoz, imaginando una sociedad conducida por ella.

Las *Lettres d'un habitant de Genève*, sin ser una obra sistemática, no omiten sin embargo fundar teóricamente la legitimidad del nuevo poder. Se trata siempre, a base de la descalificación del dogma y del sacerdocio católicos, de inaugurar una doctrina moderna unificando en una ley universal el orden objetivo de la ciencia y el orden humano ideal. Saint-Simon no inventa esta ley; adopta la indiscutible gravitación, y de ahí el patronato de Newton a su proyecto. Fourier hacía igual, pero jactándose de realizar él mismo la aplicación de la ley de Newton a la esfera humana, a lo cual procedía simplemente por una metáfora sobre la palabra de atracción, ya que la atracción apasionada reproducía analógicamente en la sociedad humana la atracción de las masas materiales en la naturaleza. Saint-Simon, que había tenido más trato con la ciencia y con los hombres de ciencia, pretende que el método y los resultados de las ciencias físicas conquisten efectivamente el conocimiento del ser vivo, es decir, la fisiología, y, sobre esta base, la vida moral reducida al funcionamiento de los órganos, y la vida social que depende de ella. No se jactaba de haber obrado este progreso decisivo, pero se contentaba con plantearlo como condición del resultado propuesto. Se colocaba, en suma, en la perspectiva de un desarrollo científico próximo, cuyo programa ponía a la orden del día. En 1813 había dicho que esta perspectiva le había sido sugerida ya en 1798 por un hombre de ciencia, el doctor Burdin, con quien

[7] *Ibid.*, pp. 29-30.

había tenido una conversación memorable.[8] Saint-Simon se ligaba así, en el punto de partida de su doctrina, a unas conjeturas o a unas esperanzas formadas por los hombres de ciencia del siglo XVIII respecto a una ciencia del ser humano. Como quiera que sea, las *Lettres* presentan bien el ascenso al estado científico del conocimiento del hombre como el resultado previsible de una serie de ascensos semejantes, ya obtenidos, de la astronomía, la física y la química.[9] Al final de la nueva etapa, "la ciencia de la organización social se convertirá en una ciencia positiva".[10] Sólo queda aguardar a que la ciencia haya realizado esta tarea, y tal es, en principio, la actitud que adopta Saint-Simon.

En principio solamente, ya que no tiene mucho deseo de aguardar, y cree sin más ya realizable el sistema, procediendo, allí donde las matemáticas son de aplicación difícil, "por aproximaciones satisfactorias".[11] Por lo demás, percibe que la instauración de una ciencia social destinada a coronar el progreso del conocimiento necesita la intervención previa del filósofo para que trace una visión de conjunto de dicho progreso. Porque lo que él llama con desparpajo "el trabajo de redacción de las ideas intermedias", es decir, la demostración efectiva del papel de la gravitación en los seres vivos, exige realmente un tipo de hombre, nos dice, "para el cual la concepción de la gravedad universal fuese una sensación clara, y que estuviera al corriente de los conocimientos fisiológicos", pero agrega inmediatamente: "incluidas las observaciones sobre el progreso del espíritu humano",[12] restableciendo en este paréntesis final, los derechos de la especulación orientada y dogmática: ¿cómo soñar, de lo contrario, con inscribir, en un conocimiento puramente objetivo del universo, el destino del género humano? Y, si es preciso renunciar a hacerlo, ¿de que sirve llamarse Saint-Simon?

El pensamiento de Saint-Simon apenas debía cambiar en sus inspiraciones profundas, sobre todo hasta la Restauración. En la media docena de opúsculos que publicara en el curso de este periodo, siguió anunciando, con variantes o precauciones dictadas por las circunstancias, el advenimiento de un dogma "fisicista" y la investidura espiritual de los hombres de ciencia a expen-

[8] *Mémoire sur la science de l'homme* (compuesto en 1813), en *Oeuvres choisies de C.-H. de Saint-Simon* [Obras escogidas en C. H. de S. S.] (ed. Ch. Lemonnier), 3 vols., Bruselas, 1859, t. I, sobre todo pp. 20 ss.; la conversación con Burdin, se dice (p. 35), había ocurrido "hace quince años".

[9] *Lettres d'un habitant de Genève*, ed. citada, pp. 35 ss.

[10] *Essai sur l'organisation sociale* (manuscrito de la Biblioteca Nacional de París de 1804), en *Lettres...*, ed. citada, p. 93 (el pasaje se coloca bajo la inspiración de Condorcet).

[11] *Lettres...*, p. 40.

[12] *Ibid.*, p. 69.

sas de los teólogos,[13] y preconizando, a base de una enciclopedia o clasificación de las ciencias, y de una historia de las fases del espíritu humano, es decir, de una "filosofía positiva", la fundación de una política del mismo carácter: "Dar a la política un carácter positivo es el objeto de mi ambición", escribía en 1813.[14] Así pues, este pensamiento tumultuoso, poco metódico en su expresión y que hubiese podido creerse errabundo en su marcha, tenía su fijeza, como la necesidad de la cual había nacido: se trataba siempre de incluir una sociología ideal en una ciencia objetiva. Pero las dificultades de tal proyecto, y las temeridades que a ellas respondían, se fueron acentuando con los años. En 1808, Saint-Simon comenzó a preconizar con insistencia un método *a priori,* tan legítimo según él como el *a posteriori* (es decir el método experimental), incluso superior a éste en la circunstancia presente: la síntesis francesa debería remplazar el análisis inglés.[15] Se menciona incluso un "mundo ideal", fuente de intuiciones soberanas sobre el "mundo existente".[16] La idea de una síntesis operada *a priori* ocupaba más que nunca a Saint-Simon en 1813; decidió al fin que no había otro método posible para estudiar los cuerpos vivos y el hombre,[17] y de este conocimiento *a priori* habría de ser órgano el nuevo poder espiritual.[18] A este grado de audacia supercientífica, no podía faltar el conflicto con el Instituto. Ya había surgido en 1808 cuando, habiendo escrito varias cartas a la Oficina de Longitudes para exponer su plan de síntesis, topó con una desautorización. "No sois, señores, replicó, más que unos científicos anarquistas; negáis la existencia, la supre-

[13] *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle* [Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX] (1808), reeditada en las *Oeuvres choisies,* ed. citada, t. I, pp. 143-145, pp. 214 ss.; *Mémoire sur la science de l'homme* (1813), reed. *ibid.,* t. II, pp. 15, 25 ss.; "Lettre aux avants européens", en el *Travail sur la gravitation universelle* [Trabajo sobre la gravitación universal] (1813), reed. *ibid.,* t. II, pp. 247-248.

[14] *Nouvelle encyclopédie première livraison servant de prospectus* [Nueva enciclopedia, primera entrega que sirve de prospecto], París, 1810, pp. 12-15; *Mémoire introductif* [Memoria *introductoria*] (Alençon, 1812), en *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* t. XV, París, 1868, p. 129; *Travail sur la gravitation,* ed. citada, p. 174.

[15] *Introduction aux travaux...,* ed. citada, *passim,* especialmente pp. 164-165. La Francia imperial estaba a la sazón en guerra contra Inglaterra; Saint-Simon intenta atraer a sus opiniones al patriotismo francés: se necesita un Descartes, para destronar a Newton y a Locke *(ibid.,* p. 61).

[16] *Ibid.,* p. 157. A este "mundo ideal" va ligada una extraordinaria teoría de los fluidos *(ibid.,* pp. 166 ss.), que Saint-Simon utiliza de nuevo, a la vez que la distinción de un "mundo visible" y de un "mundo invisible", en su *Histoire de l'homme, premier brouillon* [Historia del hombre, primer borrador] [1810], la entrega, pp. 16, 18-19.

[17] *Travail sur la gravitation,* pp. 178 ss., 203-204.

[18] *Ibid.,* p. 197.

macía de la teoría general."[19] El tono se elevó todavía más en los años siguientes; en 1810 llamó a Laplace "peón" y "charlatán", y propuso para él las orejas de burro.[20] El convencimiento que tenía de la importancia de su misión se fortalecía con esto: en sus proyectos se había imaginado, desde los comienzos, como el iniciador de una nueva era humana, "destinado por el gran Orden de cosas a hacer aquel trabajo";[21] más tarde, habla de sí mismo como de un nuevo Sócrates;[22] de una manera general, se entrega con placer a todo lo que puede engrandecerle, a la idea de su nobleza,[23] a una especie de embriaguez corneliana.[24]

Al mismo tiempo se desarrollan otras implicaciones del sistema, y especialmente una condena cada vez más decidida del siglo XVIII, del cual era tan estrictamente tributario en su origen el pensamiento de Saint-Simon. El pretendido espíritu de síntesis, en figura de dogma organizador, arremete contra el libre examen. Como quiera que se le pretenda justificar, una visión totalitaria de las cosas, emerge aquí la utopía, visión que pretende fundarse sobre la ciencia positiva. Los filósofos del siglo pasado, declara Saint-Simon, no comprendieron que la historia justifica todas sus fases en el momento en que se producen; declamaron contra el orden necesario de las cosas en lugar de entrar en él. Así hizo el propio Condorcet, cuya obra las más de las veces no es sino una diatriba contra los reyes y los sacerdotes; es preciso, por el contrario, que los hombres de ciencia no sólo se convenzan de que "la instauración del clero y de la nobleza es un resultado orgánico de la especie humana", sino que se apliquen a recomponer estas corporaciones antes que a destruirlas.[25] La idea "organizadora", anticrítica, no abandonaría ya a Saint-Simon: los franceses del siglo XVIII "fueron egoístas y sólo mostraron

[19] *Lettres de C.-H. de Saint-Simon* (a la Oficina de Longitudes, fechadas en 1808), Bibl. Nac., Res. V. 1233, p. 74.

[20] *Histoire de l'homme, premier brouillon,* 2º cuaderno, pp. 11, 42, 56.

[21] *Introduction aux travaux...*, p. 56.

[22] *Travail sur la gravitation,* pp. 210 ss., en un discurso atribuido al propio Sócrates, que lo anuncia como su continuador y como el gran hombre de la era positiva.

[23] En una memorable "Epístola dedicatoria a mi sobrino Victor de Saint-Simon" (1810, reproducida en las *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* t. XV, p. 101), refiere cómo su antepasado Carlomagno se le apareció durante su detención bajo el Terror, y le anunció que igualaría su gloria. Esta aparición de Carlomagno es quizá tan puramente retórica como la audición de la voz divina en las *Lettres d'un habitant de Genève...;* ¿pero quién sabe? En cuanto a la obsesión de un antiguo linaje en Saint-Simon, véase también la *Introduction aux travaux...*, p. 60.

[24] Hacia 1810 sobre todo, Corneille ocupa su pensamiento; en las dos entregas de la *Histoire de l'homme...*, dice deberle a Corneille "el único punto de vista desde el cual se puede considerar el conjunto del universo" (1ª entrega, p. 7), así como la inspiración de su teoría de los fluidos (2ª entrega, pp. 5-6).

[25] *Introduction aux travaux...*, pp. 108-109, 173, nota.

capacidad en la dirección crítica"; "la filosofía del siglo XVIII ha sido crítica y revolucionaria, la del siglo XIX será inventiva y organizadora".[26] La razón de ser original de la utopía era la de conservar intacta, al más alto nivel, la ambición del siglo XVIII: la regeneración del género humano en una nueva etapa del conocimiento, bajo la dirección de los hombres de ciencia y de los pensadores laicos. Pero se ve que, para continuar el siglo XVIII, la utopía ha sido llevada a renegar de él. Para instaurar la nueva fe, imita, confundiendo el orden del mundo con los fines del hombre, los procedimientos de la religión. Para asentar la autoridad del nuevo poder espiritual, repudia la libertad crítica de la que nació; justifica, en nombre del sentido histórico, al clero del pasado con el fin de establecer sobre una base análoga el clero nuevo que ella anuncia.

Ciencia social: anatemas anticríticos

Hasta la Restauración, Saint-Simon estuvo, como ha podido verse, más preocupado en trazar las condiciones teóricas y metodológicas de la reorganización social que en definir esta reorganización. El ocaso y la caída del Imperio debían conducirlo a modificar su pensamiento en un sentido más concreto. Los que miraban hacia el porvenir interpretaban el hundimiento del conquistador y de su imperio militar como algo que había de poner fin al viejo sistema de guerra y de anexiones; la industria y el comercio, que la Revolución había liberado de las trabas feudales, debían unificar a las naciones y abrir una era de paz general en la historia de la humanidad. Saint-Simon se entregó un momento a estas esperanzas. Olvidó entonces el puro poder espiritual para organizar la sociedad en su conjunto: la humanidad activa irrumpe en sus planes, con todas sus profesiones.[27] Creyó que la accesión a la soberanía social de la Industria, es decir de la clase económicamente activa, empresarios de banca, de industria y de comercio, labradores, artesanos y obreros, bastaría para asegurar, espontáneamente, la regeneración orgánica que proyectaba: la utopía es siempre dichosa cuando puede imaginar sus planes realizándose por sí solos. Por lo demás, los escritos que Saint-Simon publicaba por aquella época, en 1814, en 1817, mantenían firmemente la presencia y la función organizadora de los pensadores al lado de la socie-

[26] *Nouvelle encyclopédie...*, p. 25; *Esquisse d'une nouvelle encyclopédie ou introduction à la philosophie du XIXe siècle*, en las *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, t. XV, p. 92.

[27] Los industriales habían hecho una aparición fugaz en un texto de 1804 (*Essai sur l'organisation sociale*, reproducido en la edición Péreire de las *Lettres d'un habitant de Genève...*, pp. 88-89).

dad en vías de restructuración,[28] Saint-Simon representa solamente el papel de aquellos como más fácil desde el momento en que deja de existir el obstáculo del Estado imperial: es preciso "que se establezcan directamente unas relaciones entre la industria y los literatos".[29] Pero se equivocaría quien creyese en una fusión verdadera de la utopía con el orden burgués y liberal. Lo que Saint-Simon llama industria sólo tiene relaciones lejanas con la burguesía real: ya en 1817, el panegirista de la sociedad industrial pedía una transformación del régimen territorial destinada a aumentar la libertad de acción y los derechos políticos de los explotantes a expensas de los propietarios.[30]

La crisis de 1814-1815, al acercar a Saint-Simon a las realidades, lo liberó en todo caso, felizmente, de la carga de la gravitación y de los fluidos. La ocasión le hizo sentir sin duda que unos encadenamientos tan amplios eran inútiles para su designio. Bastaba con que en el dominio esencial, el de la sociedad, pudiera realizarse la coincidencia entre el orden de la ciencia y los destinos trazados por la utopía. Se trataba, en suma, de establecer una ciencia del hombre que implicara unos valores y unos fines sociales, sin perder el tiempo en el resto. Y esto es lo que, en los años que le quedaban por vivir, se esforzó obstinadamente en hacer, aplicando en adelante su pensamiento a la ciencia de las sociedades, a la economía política y a las "leyes de la organización social".[31] La idea dominante de la utopía desarrolló entonces sus virtualidades propias, y especialmente sus anatemas anticríticos, pronto constituidos en cuerpo de doctrina: "Los legistas se pusieron al frente de la Revolución, que dirigieron con las doctrinas de los metafísicos [. . .]. Los legistas y los metafísicos están sujetos a tomar la forma por el fondo, y las palabras por las cosas [. . .]. Si se siguiera tomando la idea vaga y metafísica de libertad, tal como se encuentra hoy en circulación, como base de las doctrinas políticas, tendería en grado eminente a dificultar la acción de la masa sobre los individuos. Desde este punto de vista, sería contraria al desarrollo de la civilización y a la acción de un sistema bien ordenado, que exige que las partes estén sólidamente ligadas al conjunto y en su dependencia [. . .]

[28] Así *De la réorganisation de la société européenne* (1814), reeditada en *Oeuvres choisies*, t. II, p. 256; *L'Industrie*, Prospecto (1817), en *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, t. XVIII, p. 13; e igualmente, en el periodo que sigue: *Du Système industriel* (1821), *ibid.*, t. XXII, pp. 51 ss.

[29] *L'Industrie*, 2º vol. (1817), *ibid.*, t. XVIII, p. 136. El título completo de la obra era: *L'industrie littéraire et scientifique liguée avec l'industrie commerciale et manufacturière* [La industria literaria y científica ligada con la industria comercial y manufacturera].

[30] *L'Industrie*, IV vol., 2ª parte (1818), *ibid.*, t. XIX, pp. 73, 84 ss. *Le Politique* [El político], en 1819 (reedición parcial, *ibid.*, t. XIX, p. 195-234), continúa por el mismo camino e impulso, y clasifica en el "partido antinacional" o entre los "abejorros" a los propietarios no explotados, los magistrados y los militares.

[31] Véase H. Gouhier, *op. cit.*, t. III, pp. 61-62.

Cuando la política haya ascendido a la jerarquía de las ciencias de observación, lo que no puede hoy retrasarse mucho, las condiciones de capacidad llegarán a ser claras y determinadas, y el cultivo de la política estará exclusivamente encomendado a una clase especial de hombres de ciencia que impondrá silencio a la parlanchinería."[32] Así, la repudiación de la razón crítica como animadora de la nueva sociedad, su denuncia como embuste "metafísico", aparecen al término de la profecía organizadora como una de sus consignas decisivas. La burguesía será denunciada de paso como un conglomerado de propiedad ociosa, de profesiones jurídicas y administrativas, y también, desde Bonaparte, militares; será anatematizada como un subfeudalismo retrasado, junto con el partido liberal que la representa.[33] Se reconoce bien el principio liberal como necesario en el curso de la fase crítica, pero la sociedad no vive realmente entonces, se transforma; el mundo que prepara excluirá la libertad tal como la entendieron las generaciones de la crisis. Toda la ciencia social de Saint-Simon, a fin de euentas, consiste en tal esquema; no se ve que tenga, para decretar el porvenir, otro apoyo que ése, ni que experimente la necesidad de tenerlo. La utopía, aliada sólo por un instante al liberalismo de los economistas contemporáneos, recobra, irresistiblemente, todos los modales de una Iglesia dogmática, y, desarrollando su lógica, ataca en la burguesía el principio de una sociedad liberal.

"Nuevo cristianismo" y sacerdocio del artista

Pronto se dio cuenta Saint-Simon de que las leyes de la economía social, así como las de la gravitación, no tienen por sí mismas, sobre los espíritus, el ascendiente de la "idea-Dios" que ellas deben remplazar. En Dios coinciden la verdad absoluta y el imperativo supremo, por una relación insondable, pero al parecer eficaz. La utopía quisiera que una ciencia impersonal heredara este privilegio del Dios del Sinaí, que contuviera a la vez lo que es y la evidencia de lo que debe ser; tal postulado es toda la razón de ser de la utopía, y su imperfección esencial: porque la ciencia no tiene por sí misma semejante pretensión, ni semejante virtud. No importa; a pesar de todo, el cientificismo del utopista lleva consigo, por la preocupación de los fines que lo mueve, un fervor, una apelación a elevados y exaltantes valores. De la árida clasificación de las ciencias, de las especulaciones sobre el movimiento, la atracción y la economía social surge una enseñanza moral, una fe. Lo

32 *Du Système industriel,* Prefacio (1821), en *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* t. XXI, pp. 10, 12, 16-17.

33 Véase la misma obra, *ibid.*, t. XXIII, pp. 23, 79, 84, 93; *Catéchisme des industriels* (1823), reed. *ibid.*, t. XXXVII, pp. 11, 52.

positivo y lo sublime, el saber estricto y la admiración que arrebata tratan de confundirse en uno solo para gobernar a los hombres.

De ello dio Saint-Simon la prueba desde los tiempos de su mayor preocupación fisicista, cuando declaraba ver en la religión "la única clase de institución política que tiende a la organización general de la humanidad".[34] Y ya, en busca de una moral que remplazara la del Evangelio, escribía: "Todos los hombres trabajarán",[35] precepto cuya legitimidad no podría establecer ninguna ciencia positiva sin ayuda de la moral. Finalmente, al lado de Sócrates, iniciador filosófico del monoteísmo, apareció Jesús en sus escritos.[36] ¿Pero qué clase de hombres podía prácticamente ejercer la función religiosa en la sociedad industrialista? En su calidad de fundadores, son sin duda alguna los filósofos: "El verdadero poder constituyente [...], es el filósofo que estudia la marcha de la civilización, y que resume todas las observaciones en una ley general, la cual se convierte en principio constituyente cuando ha sido verificada por la masa de los hombres ilustrados."[37] Pero fundar no lo es todo; es preciso sentir, animar, hacer vivir. Es entonces cuando los artistas pasan al primer plano. Un proyecto de 1819 establece, compuesta por ingenieros, "poetas u otros inventores de literatura", pintores, escultores, arquitectos y músicos, una "cámara de invención", que sea la primera en concebir los planes de grandes trabajos y de fiestas públicas; los científicos no los examinan ni colaboran en ellas hasta después, con lo cual el orden habitual queda invertido.[38] Poetas y artistas, elevados de nuevo a la categoría que ocupaban entre los griegos, podrían dar a los industriales la inspiración que éstos necesitan, "las ideas de gloria así como los sentimientos generosos".[39] Las bellas artes actuarían a fin de cuentas sobre el conjunto de la sociedad; "por la fuerza de imaginación que está en sus manos", removerían la "masa común", y serían las portadoras de la religión nueva. "Que los artistas trasladen el paraíso terrenal al futuro, que lo presenten como el resultado necesario del nuevo sistema, y ese sistema se constituirá rápidamente."[40] Los últimos escritos de Saint-Simon, sin dejar de repetir sus temas habituales, ahondan cada vez más decididamente el doble surco de la filantropía, resucitada del Evangelio, y de las bellas artes revivificadas de la antigua Grecia o de la Francia revolucionaria y de sus fiestas.

[34] *Lettres d'un habitant de Genève...*, pp. 66-67.

[35] *Ibid.*, p. 61.

[36] Desde 1818-1819, si hemos de creer a los editores de las *Oeuvres* (véase t. 19, pp. 274 ss.), que fechan en esos años unas páginas sobre la *Naissance du christianisme.*

[37] *Du Système industriel* (t. XXII, p. 188, de las *Oeuvres).*

[38] *L'Organisateur* (1819-1820), reeditado en *Oeuvres,* t. XX, pp. 50 ss.

[39] *Du Système industriel, ibid.,* t. XXI, p. 166.

[40] *L'Organisateur, ibid.,* t. XX, p. 166.

Sobre el primer punto su evolución es conocida; acabó por presentar su sistema como un "Nuevo Cristianismo": su última obra, publicada el año de su muerte, en 1825, lleva este título. Había profesado ya, varios años antes, que "la filantropía es hermana y auxiliar indispensable de la filosofía",[41] y había escrito un "Adresse aux philanthropes" [Memorial a los filántropos], en el que los llamaba "agentes directos del Eterno", y presentaba la filantropía como la forma última del cristianismo;[42] consideraba todo el industrialismo como si fuera "el propio cristianismo, activado y convertido en constitución política, así como Dios lo ordenó",[43] por la aplicación del precepto de amar al prójimo como a sí mismo, para "mejorar lo más posible la suerte de la clase que no tiene otros medios de existencia sino el trabajo de sus brazos".[44] *Le Nouveau Christianisme* no hizo sino repetir estos temas de una manera más solemne. Hay que advertir que toda esta predicación anulaba prácticamente la distinción entre el poder espiritual y el poder temporal, sometiendo el segundo a las inspiraciones del primero. Saint-Simon convenía en ello, o casi.[45] Por la misma época, los llamamientos a los artistas se hacían más entusiastas: "Los artistas, los hombres de imaginación abrirán la marcha; proclamarán el porvenir de la especie humana."[46] "¿Qué destino más hermoso para las artes, que el de ejercer sobre la sociedad un poder positivo, un verdadero sacerdocio, y lanzarse al frente de todas las facultades intelectuales, en la época de su mayor desarrollo?"[47] La promoción de los artistas a la categoría de vanguardia de la Industria y el advenimiento del nuevo cristianismo no son dos hechos separados. El desarrollo religioso de la utopía científica no puede llevarse a cabo en otro terreno que en el de la sensibilidad estética. De hecho, toda empresa que tendiera a fundar unos valores espirituales propios del siglo XIX, cualesquiera que fuesen sus vías particulares, ha terminado en eso. El neocatolicismo, desde 1800, la filosofía espiritualista de 1820, y el movimiento romántico entero han incluido una estética.[48] Cuando Saint-Simon tomó conciencia de la idea religiosa implicada

[41] *Du Système industriel, ibid.*, t. XXI, p. 21.

[42] *Ibid.*, t. XXII, pp. 115, 118-119.

[43] *Ibid.*, p. 231.

[44] *Ibid.*, pp. 81 y 84.

[45] Véase *Nouveau Christianisme*, en *Oeuvres*, t. XXIII, pp. 113-114.

[46] "De l'organisation sociale" [Sobre la organización social], en la recopilación colectiva de las *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, París, 1825, p. 123; se tiene a Saint-Simon por el autor de este texto.

[47] "L'Artiste, le Savant et l'Industriel" [El artista, el sabio y el industrial], *ibid.*, p. 347. Saint-Simon colaboró con Léon Halévy en estas páginas que sirven de conclusión al libro (véase L. Halévy, "Souvenirs sur Saint-Simon", en *La France littéraire*, t. I, p. 539 (marzo de 1832).

[48] He tratado de demostrarlo en *Le Sacre de l'écrivain*, (París, 1973). Véase la edición española del FCE, *La coronación del escritor*, 1981.

en su doctrina, no vio otros propagandistas posibles de esta idea sino los "hombres de imaginación". Este último aspecto de su doctrina es uno de los que sus discípulos habrían de retener más fielmente. Los primeros de ellos celebraron al punto la misión religiosa de los artistas como la marca de los tiempos nuevos: la noche del 4 de agosto, fecha de nacimiento del evangelio moderno, al mismo tiempo "ha renovado las artes en su esencia". Su objeto pasó a ser infinito, y se le pudo decir a la joven generación, en 1825: "Le pedís a la poesía algo más que unos versos, a la música algo más que unos cantos, y a la pintura más que unas formas. En una palabra, no tenéis ya sino un solo pensamiento, pensamiento inmenso, al cual lo referís todo, y que se ha convertido en vuestra vida, el pensamiento de una felicidad universal y de una perfección indefinible."[49] De este pensamiento inmenso, el filósofo organizador cree haber tenido siempre la iniciativa y el depósito privilegiado, pero está cada vez más convencido de que aquel pensamiento sería incapaz de poner en movimiento a la humanidad, es decir, de existir realmente, sin el ministerio de quienes lo viven como un deseo y como un sueño de belleza.

La sistematización de Comte

No hemos dicho nada hasta ahora respecto de las influencias que actuaron sobre el curso de las ideas de Saint-Simon. Bajo el Imperio, estuvo dominado por los recuerdos del siglo precedente y el proyecto de un sistema de las ciencias. El viraje al economicismo en 1814 y en los años siguientes, y la orientación liberal que resultó de ello, suelen atribuirse con verosimilitud a la influencia de Augustin Thierry, que era entonces secretario e "hijo adoptivo" del maestro: pero Saint-Simon no entró jamás del todo en esta región del pensamiento; únicamente, pasando por ella, obtuvo la ventaja de liberarse de bagajes epistemológicos embarazosos. El encuentro con Auguste Comte, bajo el signo de una ciencia social que fundar, es mucho más importante: se trata entonces de dos espíritus en estrecha comunión, el segundo de los cuales le propuso reanudar con rigor y conducir a su término la empresa que le parecía haber sido alterada y desviada por el curso apresurado del primero. Comte colaboró desde 1817 (tenía diecinueve años, ya que había nacido en 1798) en las obras que se publicaban con el nombre de Saint-

[49] *Opinions...*, Introducción (de Léon Halévy), pp. 13-14. Se advertirá que, en Saint-Simon y los suyos, se trata indistintamente de las bellas artes o de la poesía; en efecto, "nosotros entendemos por artista el *poeta* en toda la extensión de la palabra *artista* [...] significa, pues, el *hombre de imaginación*, y abarca a la vez los trabajos del pintor, del músico, del poeta, del literato, etc." ("L'Artiste, le Savant et l'Industriel", *ibid.*, p. 331, nota). Este uso de las palabras y este modo de pensar son, por lo demás, comunes a todo la época.

Simon: hay textos suyos en *L'Industrie,* que es de ese año, después en *L'Organisateur* en 1820, en *Du Système industriel* en 1821, y finalmente en 1822 (y esta vez su contribución apareció bajo su propio nombre) en el *Catéchisme des Industriels.* Los dos hombres, en el transcurso de este periodo, estaban lo suficientemente de acuerdo para que fuese difícil atribuir a cada uno con certeza su parte, en lo publicado, ya en la redacción de los textos, o todavía más en la concepción primera de las ideas.[50] Comte recibió indiscutiblemente de su maestro los lineamientos, la unidad y la lógica intuitivas de un conjunto doctrinal que hizo suyo; hizo prosperar este legado por una reflexión comenzada en vida del maestro, y proseguida durante toda su existencia; elevó un monumento filosófico sobre sugestiones a veces confusas o sumarias, pero decisivas.

Se unió a Saint-Simon en el momento en que éste, alejándose del economicismo liberal, reafirmaba el principio de una síntesis científico-social. Comte describe el paso de la sociedad feudal y teocrática a la sociedad industrial y positiva en los mismos términos que su maestro y en función de "la ley superior de los progresos del espíritu humano [. . .], nuestra verdadera Providencia";[51] formulaba, más claramente que aquél, la supremacía final de la ciencia social; porque, sin dejar de hacerla derivar del progreso científico general, rechazaba toda pretensión a deducirla de las ciencias de la naturaleza o de la fisiología,[52] y quizá contribuyó a arrastrar a Saint-Simon por este camino, que le hemos visto emprender después de 1815. Sin duda es el progreso de las ciencias de la naturaleza lo que conduce al estado positivo, y hace posible, como etapa suprema del conocimiento, la "física social"; pero esta última ciencia es autónoma, y, más todavía, al constituirse, se convierte en la piedra angular de todo el edificio humano, tanto científico como social. La utopía, en el pensamiento final de Saint-Simon y en la sistematización comtiana, se ha vuelto más modesta, pues ya no postula el conocimiento iluminante de un orden único del universo; pero ha ganado en seguridad, por

[50] La discusión se apoya sobre todo en la comparación de las publicaciones de Saint-Simon con unos manuscritos de Comte que datan de la misma época, publicados en el transcurso de los años 1880 por P. Laffitte en la *Revue occidentale.* Es posible seguir esta discusión de una obra a otra, en el trabajo ya citado de Henri Gouhier.

[51] Véase *L'Organisateur* (pp. 70-75, 77 ss., 118-119 del tomo XX de las *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*): estos textos, o bien encontrados entre los manuscritos de Comte (véase *Revue occidentale*, 1882, t. I, pp. 365 ss.), o bien publicados de nuevo por Comte en 1854, en el Apéndice General del *Système de politique positive*, t. IV (con el título de "Sommaire appréciation de l'ensamble du passé moderne" [Sumaria apreciación del conjunto del pasado moderno]), son seguramente de él.

[52] Ya en 1819, en unos textos publicados por Laffitte en 1882: véase Gouhier, *op. cit.*, t. III, pp. 267-268.

el hecho de que reivindica el ámbito científicamente virgen de la existencia social, donde es la primera en clavar su bandera, y a partir del cual pretende explicar y gobernar todo el desarrollo del conocimiento y de las instituciones humanas.

Comte formuló la ley de este desarrollo en su primer *Système de politique positive,* al cual llamó después su "opúsculo fundamental", y que se publicó con su nombre en 1824 como tercer cuaderno del *Catéchisme des industriaels* de Saint-Simon.[53] Es la ley famosa, llamada de los "tres estados" del género humano: estado teológico, estado metafísico, estado positivo.[54] Saint-Simon había presentido esta ley, puesto que, a partir de la oposición existente entre la organización estable de la Edad Media y la época crítica que le sucedió, anunciaba una nueva organización moderna: eran, pues, tres momentos, caracterizados respectivamente por el reinado de la teología, de la razón pura y de la ciencia positiva.[55] Al dar Comte a estas intuiciones una forma fija y sistemática, hizo resaltar su significación fundamental. Denunció, con más rigor aún que su maestro, el carácter "metafísico" del estado intermedio, marcando con un signo despectivo, desde el punto de vista de la ciencia, la etapa crítica y liberal del espíritu humano, llamada de otro modo la filosofía de las Luces, definiéndola por el ejercicio de una razón abstracta y vacía. Mejor que Saint-Simon, marcó la distancia que separa al metafísico o al legista, es decir al filósofo del siglo precedente, del pensador sociocientífico que aspiraba a su sucesión. El contraste, afirmado con más fuerza que nunca, entre la era crítica y la era llamada positiva, condujo a oponer al "dogma de la libertad ilimitada de conciencia" un ideal completamente contrario: "el establecimiento uniforme de un sistema de verdades generales".[56]

Se confirma en Comte, con una absoluta claridad, que la ciencia social ha de establecerse según unas vías originales, diferentes de aquellas por las cuales las demás ciencias han tenido acceso al estado positivo. Comte nos lo hace ver bien por el desarrollo de los postulados sobre los que funda esta física social: "La civilización consiste, propiamente hablando, en el desarrollo del espíritu humano, por una parte, y por la otra, en la acción del hombre

[53] *Le Système politique positive* se había publicado primero aisladamente en 1822, con el nombre de Saint-Simon. Cito de la reedición en el *Catéchisme* (reproducida en el t. XXXVIII de las *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* pp. 1-207). Auguste Comte lo publicó de nuevo en 1854, en el Apéndice General de su gran *Système de politique positive,* en el tomo IV de dicha obra.

[54] *Catéchisme...,* pp 75 ss.

[55] Esta visión de las cosas se halla por doquier en la obra de Saint-Simon; una ley de los tres estados está casi expresamente formulada en el Prefacio de su *Système industriel* (1821; véase *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* t. XXI, p. 9 y n.); puede pensarse, es cierto, que en esta fecha Comte inspiraba ya a su maestro.

[56] *Catéchisme...,* pp. 22-23.

sobre la naturaleza, que es su consecuencia [...]. El estado de la organización social es esencialmente dependiente del de la civilización."[57] Este encadenamiento de estructuras, en el que el grado de adelanto de conocimiento determina el de la técnica y el de las posibilidades de acción sobre la naturaleza —diríamos de la productividad—, y en el que ambos condicionan las formas sociales, constituye lo esencial de la pretendida reducción comtiana del orden político a la ciencia. Ahora bien, un esquema de tal generalidad, que excluyera todo procedimiento de verificación de los hechos, no podría evidentemente, parezca plausible o no, aspirar al carácter científico, de acuerdo con el sentido que generalmente se atribuye a esta palabra. Por lo demás, es posible alojar en él, cuando a lo real se viene, las opiniones históricas y los proyectos políticos más diversos. Marx, por ejemplo, que adoptó este esquema de Comte, puso en él algo totalmente distinto. Es muy dudoso, en estas condiciones, que la ciencia social proclamada por esta familia de espíritus merezca el nombre de ciencia. Más bien se está en presencia de un pensamiento oracular, que procede por vía de autoridad. La promoción de la política a la categoría de ciencia corona, como poder espiritual moderno, una clase de hombres doctos superiores a toda especialidad, historiadores del espíritu y de sus progresos, filósofos en posesión de la clase del desarrollo humano.[58] El filósofo generalizador y legislador quiere no ser más que hombre de ciencia, con el fin de revestir sus decretos con el carácter de certidumbre aparejado a la ciencia; pero es un científico aparte y por encima de los demás, sustraído al control de éstos y al de la razón crítica, cuya maldad proclama. Mientras que la libertad de examen controlada por la experiencia es la ley de todas las demás ciencias positivas, la física social está liberada de esa ley. Comte declara sin ambages que en este aspecto "se debe proceder de lo general a lo particular, so pena de no obtener ningún resultado":[59] otra versión del *a priori* y de la *síntesis* preconizados en 1808 por el maestro. Otra característica del sistema comtiano, que tiende al mismo objeto y recoge igualmente las sugestiones de Saint-Simon, es afirmar arbitrariamente la legitimidad continua de la historia, fundada sobre la necesidad de cada una de sus etapas con sus características propias. Esta necesidad de la que se reviste *a priori* la historia humana, para hacerla semejante a la naturaleza y declararla el objeto de un saber positivo, se entiende a gusto del filósofo-legislador, al margen de todas las condiciones del pensamiento científico, y para fundar su autoridad: legítima según el orden de las causas lo que fue en otro tiempo, para hacer abusivamente necesario lo que prescribe hoy en el orden de los fines.

[57] *Ibid.*, pp. 94 ss.
[58] *Ibid.*, pp. 56 ss, especialmente p. 53, nota.
[59] *Ibid.*, p. 204.

Dificultades y lógica de la utopía

Sin embargo, Comte se declara pronto en desacuerdo con su maestro. En resumen, desaprobaba el deslizamiento precipitado del sistema hacia una propaganda de sentimiento y de imaginación. Admitía bien el principio de tal propaganda, y ya hace mención de la moral, del egoísmo reprimido y de la función de las bellas artes en el opúsculo fundamental.[60] Comte incluso declara en él expresamente su aprobación de la idea de un doble campo de investigación, el uno científico y el otro relativo a las artes, a la literatura y a los sentimientos sociales.[61] Pero estimaba sin duda que se estaba lejos de haber avanzado lo suficiente en la primera dirección, y que las declamaciones morales y religiosas que llenaban los escritos del maestro eran prematuras. El desacuerdo aparece en el breve Prefacio que Saint-Simon colocó a la obra de Comte, y en el que declaraba sencillamente: "Nuestro discípulo sólo ha tratado la parte científica de nuestro sistema, [. . .] no ha expuesto su parte sentimental y religiosa."[62] Comte, en efecto, se proponía ante todo reanudar, con todo rigor, la obra teórica mal conducida según él por el iniciador. Concentró todos sus esfuerzos, después de su ruptura con Saint-Simon, y luego de la muerte de éste, en el desarrollo general del sistema. Todavía precisó sus perfiles: sus escritos de 1825 y 1826,[63] sin aportar nada que fuera absolutamente nuevo, contenían proposiciones sorprendentes: el siglo XVIII crítico ha visto, a causa de "la decadencia de la filosofía teológica y del poder espiritual correspondiente", "la divagación más completa de las inteligencias"; "el dogmatismo es el estado normal de la inteligencia humana"; por eso se necesita "una clase [. . .] constante y exclusivamente ocupada en suministrar a todas las demás unas reglas generales de conducta", imprimiendo a la doctrina "toda la energía resultante de esta adhesión universal".[64] Después, en 1826, por una decisión heroica, emprendió la tarea de reconstruirlo todo desde la base; difirió, durante una docena de años, sin perderla de vista, la definición de una física social y de una política positiva. Pensó que era preciso primero dominar a fondo la historia del espíritu humano tal como

60 Véase, por ejemplo, *ibid.*, pp. 137-138.

61 *Ibid.*, p. 8.

62 *Ibid.*, pp. 4-5.

63 Se trata de su notable colaboración en el *Producteur* ("Considérations philosophiques sur les sciences et les savants" [Consideraciones filosóficas sobre las ciencias y los científicos], 1825; "Considérations sur le pouvoir spirituel" [Consideraciones sobre el poder espiritual], 1825-1826), que reprodujo más tarde, en el tomo IV (1854) de su *Système de politique positive*, en el Apéndice General; cito de los *Opuscules de philosophie sociale (1819-1828)*, París, 1883, que son la reedición póstuma de dicho Apéndice.

64 "Considérations sur le pouvoir spirituel", en *Opuscules. . .*, pp. 246, 272-273.

se ha desarrollado hasta el umbral de esta última etapa. Pero seguía convencido de que la empresa que abordaba, a diferencia de la historia de los desarrollos particulares que han conducido cada una de las ciencias de la naturaleza al estado positivo, exigía algo más que los medios del especialista; que era el privilegio de un filósofo sistematizador, en posesión de las leyes de la historia, realizando una tarea que hiciera de él el portavoz del género humano más que un hombre de ciencia ordinario.[65] De 1826 a 1838, en el *Cours de philosophie positive,* este filósofo hacía una historia de las ciencias de la naturaleza en función de la ley de los tres estados. Pero reanudó su misión completa cuando, en 1839, en el cuarto volumen del *Cours,* coronó su historia con el proyecto de una ciencia social, que no era una especialidad añadida a otras, sino la clave y la condición de validez de todo el sistema.

Esta ciencia, con el nuevo nombre de sociología, sigue siendo semejante a lo que ya sabemos de ella; comportaba en 1839 las mismas dificultades que en 1822, y ante todo la más visible, la que opone desastrosamente el filósofo positivo al mundo científico. Ya en 1824, antes de todo conflicto declarado, Comte no quería confiar el poder espiritual sino a "una nueva clase de científicos", dedicados a la vez a la historia de las ciencias y a la ciencia de la sociedad, muy diferentes de los "hombres de ciencia actuales", totalmente inadecuados para esta empresa.[66] En 1836 trató de explicar a la Academia de Ciencias que el espíritu de especialización limitaba su horizonte y falseaba los nombramientos que estaba encargada de hacer para las catédras de enseñanza científica; reincidió en 1840, siendo candidato a una de estas catédras,[67] y el fracaso le hizo estallar: en 1842 el sexto volumen del *Cours de philosophie positive* aplastó con su desprecio a los científicos oficiales: "los albañiles actuales no quieren ya tolerar arquitectos."[68] Comte, que tocaba al término de su empresa de sistematización, dedicó largas páginas a caracterizar, en aquel tono de falsa objetividad virulenta que sólo él sabía emplear, la clase de los científicos especialistas: su necesidad histórica provisional, sus deplorables insuficiencias y fechorías, y la inminente eliminación de esta clase espuria, intermediaria imperfecta entre los ingenieros y los filósofos.[69] En un "Prefacio personal", historia de sus altercados con las autoridades académicas, denunciaba la influencia funesta de Arago: nos trae a la me-

[65] Véase, sobre esta fase del pensamiento de Comte, la obra ya citada de H. Gouhier, t. III, p. 320. El propio Auguste Comte la describió retrospectivamente con una claridad perfecta en su carta del 5 de agosto de 1845 a Clotilde de Vaux, recogida en el *Testament,* París, 1884, pp. 290-294.

[66] *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat,* París, 1870, pp. 139-140, carta del 8 de septiembre de 1824.

[67] Véase Henri Gouhier, *La Vie d'Auguste Comte,* París, 1931, pp. 188-189, 192-193.

[68] *Cours de philosophie positive,* 57ava lección (t. VI, París, 1842, p. 456).

[69] *Ibid.,* pp. 451-480.

moria, *mutatis mutandis,* la manera en que Saint-Simon había tratado a Laplace.[70]

Por otra parte la sociología comtiana, nacida de un esfuerzo de especulación objetiva que no quiere desmentirse ni desviarse de su línea, conduce sin embargo, en esta misma línea, y en no menor medida que las intuiciones desordenadas del maestro, a establecer unos valores. La primacía de la filosofía positiva sobre las ciencias especiales significa, en el fondo, que el conocimiento del hombre domina y condiciona todo conocimiento. En esta perspectiva, el hombre es sin duda, cronológicamente, el último objeto de la ciencia; pero, teóricamente, la ciencia del hombre es la primera de todas, ya que ella sola suministra con qué sistematizar el conjunto del saber. Ahora bien, esta posición subjetiva es necesariamente moral a la vez que cognoscitiva: porque se sobrentiende, en la ciencia del hombre, el conocimiento de una "destinación" detrás del de una naturaleza; la síntesis propuesta por el filósofo positivo incluye de golpe, y por definición, los fines de la humanidad y la elevación, a la categoría de valor supremo, del sentido social que vincula al individuo a dichos fines. Este postulado está tanto en el corazón del comtismo como de toda la utopía. No bien terminada su sistematización previa, Comte dio ampliamente la prueba. En 1844, afirmó que la síntesis científica establecería "la universal preponderancia de la moral, puesto que el punto de vista social llegaría a ser necesariamente el vínculo científico y el regulador lógico de todos los demás aspectos positivos".[71] Así, la preeminencia de la física social sobre las ciencias de la naturaleza implica un orden de existencia superior a las realidades que constituyen el objeto de esas ciencias, un *a priori* del hombre que es también un *a priori* sobre el hombre. Este *a priori* se sitúa necesariamente más allá y por encima de la pura razón analítica. Es el orden del sentimiento, de la moral, del arte. Toda la futura religión positivista se halla así contenida en potencia en una lógica de la utopía, que el caso de Auguste Comte, muy lejos de invalidarlo, ilustra singularmente. La manera en que se ha desarrollado después la inspiración sentimental y religiosa del comtismo sería aún más instructiva. Pero conviene, para seguir el orden de los tiempos, considerar primero lo que la herencia de Saint-Simon, durante los años en que Auguste Comte se obligaba a perfeccionar su elaboración sistemática, había pasado a ser entre unos discípulos menos rigurosos que él, más influidos por las inquietudes de su época y más apresurados por vivir los desarrollos exaltantes de la doctrina del maestro.

[70] *Ibid.*, p. XVI, nota.
[71] *Discours sur l'esprit positif*, París, 1844, p. 71.

VIII. LAS NUEVAS IGLESIAS: SANSIMONISMO Y POSITIVISMO

HACIA 1830, la doctrina de Saint-Simon habría de convertirse, en el espíritu de sus discípulos, en una religión, su escuela en una iglesia, su plan de sociedad en un proyecto teocrático. Preciso es que esta metamorfosis fuese el efecto de alguna lógica interna, puesto que vemos, fuera del sansimonismo, que premisas semejantes producen de primera intención y con menos rodeos las mismas consecuencias. El examen previo del caso de François-Guillaume Coëssin nos ayudará quizá a comprender al padre Enfantin y a sus adeptos.

FRANÇOIS-GUILLAUME COËSSIN

Coëssin había nacido en 1780,[1] y había debutado, se nos dice, en tiempos del Directorio bajo los auspicios del convencional Romme, matemático de quien fue discípulo, y después del químico Clouet, con quien había participado en un intento frustrado de creación, en la Guayana, de una república de hombres libres.[2] Era un hombre del presente, convencido de la primacía

[1] Véase Henri Gouhier, "F. G. Coëssin, réformateur de l'Église et critique de l'industrialisme" [F. G. reformador de la Iglesia y crítico del industrialismo], en *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 1938, p. 79, donde esta fecha de nacimiento se da según un documento de archivos; Coëssin vivió hasta 1843.

[2] Esto es lo que puede leerse en el artículo "Coëssin" de la *Biographie des contemporains*, de Rabbe, que los diccionarios posteriores han copiado. Nada de lo que dice de la vida de Coëssin es muy seguro; se toma a broma el tal personaje, que es indudable que mezcló no poca charlatanería y extravagancia a su utopía. Al no poder trazar aquí un retrato detallado, remito a varios contemporáneos que han suministrado sobre él testimonio o informes; exceptuando algunas líneas de Madame de Genlis en sus *Mémoires* (t. VII, París, 1925, pp. 13-15), citadas con frecuencia, los diccionarios y biografías, por lo demás llenos de contradicciones y de inverosimilitudes, los han ignorado. Son: bajo el Imperio, un testimonio de Ballanche, trasmitido por Sainte-Beuve en 1834 *(Portraits contemporains.* [Retratos contemporáneos], ed. definitiva, t. II, pp. 44-45; una carta de Joubert, de 1812 *(Lettres inédites de Joubert à Chênedollé,* ed. Madame de Samie, *Revue d'histoire littéraire de la France,* 1932, p. 93); bajo la Restauración, Ch. de Rémusat ("Largo retrato" de Coëssin, inédito, señalado pero no reproducido por Pouthas en su edición de las *Mémoires de ma vie* [Memorias de mi vida] de Rémusat, t. I, París, 1958, p. 455); Michelet, *Écrits de jeunesse* [Escritos de juventud], ed. Viallaneix, París, 1959, Diario en la fecha del 26 de junio de 1820,

del conocimiento científico y de la necesidad de una reestructuración social consecutiva al triunfo moderno de la ciencia. Ahora bien, años después de su regreso a Francia, bajo el Consulado, lo encontramos ocupado en combinar entre sí una antropología cientificista y la religión católica. *Les Neuf Livres,* que publicó en 1809,[3] proponen esta síntesis. Sabemos que un año antes trataba todavía a Saint-Simon, a quien había conocido después de su regreso,[4] y que simpatizaba lo bastante con él para ocuparse de recoger suscripciones para sus obras.[5] Todo ocurrió como si, quince años antes de que Saint-Simon llegara, partiendo de la idea cientificista, a sentir la necesidad de un "nuevo cristianismo", Coëssin hubiera decidido de golpe, si es que tenía que hacer cristianismo, utilizar el antiguo. Si hemos de creerle, llegó a la religión por una reflexión sobre el carácter desinteresado de la actividad científica, que desmiente la filosofía utilitaria: la persona del hombre de ciencia manifiesta un valor que trasciende la ciencia pura: "Yo fui conducido pronto por este camino a la idea religiosa, y de la idea religiosa a la doctrina de Cristo"; había comprendido que "las organizaciones académicas", es decir el Instituto, no suministraban la solución del problema que él planteaba.[6] Como la ciencia objetiva era, en su opinión, impotente para manifestar la eminente dignidad del científico, él remediaba esta impotencia recurriendo a la antigua instancia espiritual que el cientificismo había pensado primeramente destronar.

Como sus colegas en utopía, Coëssin traza, a continuación de Condorcet, una historia de las etapas de la organización social, cuya clave la da el desarrollo de los conocimientos y de la técnica. Esta conexión actúa dinámica-

p. 90; Daniel Stern (Madame d'Agoult, *Mes souvenirs* [Mis recuerdos], París 1877, pp. 203 ss.; el padre Gratry, citado por H. Gouhier *(op. cit.,* pp. 77-78); Mons. de Quélen *(ibid.,* pp. 78-79); Hippolyte Carnot, *Sur le saint-simonisme,* París, 1887, p. 6; Alexis Dumesnil, *Moeurs politiques du dix-neuvième siècle* [Costumbres políticas del siglo XIX], 1830, pp. 210-216 (retrato de un tal Cossius, que es sin duda alguna Coëssin); sobre Coëssin después de 1830, Sainte-Beuve, *Portraits contemporains,* t. II, pp. 47-48; E. Pelletan, "Des religions nouvelles" [Sobre las nuevas religiones], en *La Nouvelle Minerve,* 2 de octubre de 1836 (t. XII, pp. 528 ss.), A. Erdan (pseud. de Alexandre-André Jacob), *La France mistique,* París, 1855, pp 193 ss. (nota que contiene algunos detalles biográficos originales cuyas fuentes y valor ignoramos, pp. 207-209).

[3] F. G. Coëssin, *Les Neuf Livres, suivis, de la Théorie de l'envahissement et d'un Aperçu général de la Théorie des formes sociales* [Los nueve libros, seguidos de la Teoría de la invasión y de un Bosquejo general de la Teoría de las formas sociales], 1 vol., París, 1809.

[4] Véase G. N. Hubbard, *Saint-Simon, su vie et ses travaux* [S. S., su vida y sus trabajos], París, 1857, p. 60, y Henri Gouhier, *La Jeunesse d'A. Comte,* t. II, p. 108.

[5] Véase Frank E. Manuel, *The new world of Henri Saint-Simon,* Cambridge, Mass., 1956, pp. 50-89 (carta inédita de Coëssin a Saint-Simon del 3 de noviembre de 1808).

[6] *Les Neuf Livres,* Aviso al lector, p. XII.

mente, arrastrando al género humano en una marcha hacia adelante sin retorno: "Un criminal es aquel que tiende a hacer que retroceda la sociedad, y un enviado del cielo el que tiende a hacerla avanzar."[7] La humanidad ha atravesado sucesivamente una época familiar primitiva, después una época militar caracterizada por la institución de la esclavitud y el reinado del músculo, y finalmente una época mercantil —la actual— en la que domina el sistema nervioso, y en la que los intercambios se extienden a la especie entera.[8] Coësin concibe la serie de estas épocas como un encadenamiento en el que cada una contiene el germen de la siguiente; él llama "invasión" al proceso por el cual este germen se desarrolla, creando un nuevo orden de cosas que absorbe e integra al antiguo y lo sobrepasa.[9] Dicho de otro modo, propone una sociología histórica del *Homo sapiens,* animada —la cosa está, a falta del nombre— por una dialéctica de progreso irreversible, cuyo principio es la religión, ya que ésta, en cada sociedad, es "la profecía de las formas sociales por venir".[10] Estos son, con variantes particulares, los datos sobre los cuales acostumbra edificarse la utopía científica; toda la construcción de Coëssin tiene por fin evidente anunciar una era final que el sistema inaugura. Pero la ciencia no podría suministrar por sí misma esta síntesis definitiva: el conocimiento del hombre pensante, clave de dicha síntesis, está fuera de su alcance. De ahí la oposición entre las ciencias particulares y la ciencia del pensamiento, que es la religión. Cuando los sabios se elevan, en el conocimiento de la naturaleza, a unas leyes cada vez más comprensivas y generales, se mantienen de este lado de lo esencial: "Sus teorías brillantes sorprenden a los espíritus superficiales, que no advierten que la legislación de la facultad perceptiva, que no puede ser hecha más que sobre el hombre, ha sido descuidada."[11]

Esta manera de ver, que es en un sentido una refutación de la utopía científica, es también una variante de ésta, en la medida en que dicha utopía se refuta siempre un poco ella misma al llegar a reconstruir una religión. La síntesis científica, para abarcar al hombre, rebasa siempre la ciencia y acaba por contradecir en mayor o menor grado su punto de partida, sin querer confesarlo. Pero Coëssin no lo confesaría tampoco. Trató de presentar el paso de la ciencia a la religión como un encadenamiento coherente, que no implicaba solución alguna de continuidad. Y el catolicismo en el que pretende desembocar padece al ser utilizado así en una construcción que se mantiene ajena a él: ora Coëssin lo da como la etapa más elevada de la marcha del

7 *Ibid.,* pp. 73.
8 *Ibid.,* pp. 17, 22, 29.
9 *Ibid.,* pp. 36-37; en cuanto a la "invasión", pp. 197 ss.
10 *Ibid.,* p. 121; la misma fórmula, pp. 30, 32.
11 *Ibid.,* pp. 123-124.

género humano hacia la pura intelectualidad, con el fin de integrarlo en su síntesis teórica;[12] ora exalta la "ley de amor" en el estilo de la utopía y porque la utopía no puede prescindir de ella.[13] Se nos dice que Coëssin fue ultramontano, pero *Les Neuf Livres* celebran menos el sacerdocio consagrado, el "viejo tronco pontifical que no sirve ya para nada",[14] que un tipo de inspirado profético, que Coëssin llama "el hombre progresivo, el verdadero sacerdote, el que ha recibido del propio Dios y no de los hombres el sacerdocio"; y es en aquel de sus nueve libros que está consagrado a las bellas artes donde exalta prodigiosamente a este personaje, sugiriendo bien con esto su carácter de creador laico más que su adscripción a una jerarquía propiamente sacerdotal.[15] Este hombre progresivo iluminado por Dios responde evidentemente a la idea que Coëssin concibe de sí mismo; pues hace en primera persona, en el estilo habitual de los utopistas, el relato de una iluminación en la que le son dadas a contemplar, en una especie de éxtasis, las verdades más infinitas.[16]

La manera en que define, institucionalmente, el poder espiritual que debe cuidar del orden social en su fase última, se aplica bastante mal a la jerarquía católica. En ese "cuerpo pontificial" (llamándose a todo el resto de la sociedad "cuerpo ejecutivo"), distingue unos especulativos, productores de símbolos, y unos inventores, productores de fórmulas, es decir, unos teóricos y unos técnicos; pero no se ve que, entre los primeros, haya lugar para unos sacerdotes en el sentido católico: son unos lógicos o unos epistemólogos ("los que perfeccionan los métodos de razonamiento"), o bien unos descubridores de leyes como Newton.[17] ¿Hay que suponer que el clero romano sobrevirá yuxtapuesto a una corporación científica y diferente de ella, lo cual podría parecer el fracaso de todo el sistema? ¿Y por qué reprochar entonces a los sacerdotes católicos su ignorancia científica? Lo hace, sin embargo, sin dejar de negar que pretenda confundir al sacerdote con el sabio, y se zafa de la contradicción por medio de una evasiva: "Los reúno, porque *el estudio de la naturaleza revela al creador*."[18] Los reúne, ¿pero cómo? ¿Quién ocupará el primer lugar? ¿Y cuál será el "pontífice"[19] a quien coloca en la

[12] *Ibid.*, p. 32.
[13] Véase *ibid.*, pp. 233-251.
[14] *Ibid.*, pp. 221-222; véase también, pp. 182 ss.
[15] *Ibid.*, pp. 142 ss.
[16] *Ibid.*, p. 69.
[17] Sobre todo esto, véase *ibid.*, pp. 49 ss., y el comienzo del Libro IV.
[18] *Ibid.*, pp. 60-61 y nota. La cursiva marca una cita; remite, p. 61, a San Pablo; supongo que se trata del pasaje de la Epístola a los Romanos, I, 20, donde se dice que los atributos invisibles de Dios son perceptibles en su obra; este pasaje se cita con frecuencia en la literatura iluminista y utópica, con interpretaciones diversas.
[19] *Ibid.*, p. 48.

cima del orden espiritual? No se dice en parte alguna, aunque se le atribuye con frecuencia la idea de que debe de ser el papa de Roma.

La necesidad, tan evidente en toda la utopía, de dar a la síntesis científica un coronamiento religioso se debe, a la vez que al proyecto de unir ciencia y valor, a la intención dogmática y totalitaria inherente al sistema. El fideísmo, tanto en Coëssin como en otros, tiende hacia el dogma; la exaltación del sentimiento social funda la autoridad. El catolicismo le es preciso en la medida en que suministra, además de la cobertura suprarracional del edificio científico, el modelo de un poder total, indiscutido. El término de la evolución humana es un estado que él llama "estacionario", "pontifical", "reglamentario",[20] siendo para él reglamentación sinónimo de perfección. "En la forma mercantil, escribe, hay multitud de acciones que no están determinadas, mientras que en la forma pontifical, lo están todas."[21] Pero al suprimir la reglamentación las defensas espontáneas de los individuos, abre un campo ilimitado a los errores del poder: "Es preciso, por lo tanto, disponer de un medio seguro de distinguir el error de la verdad."[22] Esta condición exorbitante, que debería invalidar el sistema, autoriza al dogma.

Coëssin habría de intentar hasta el final unir utopía científica y religión católica, afirmando a la vez los títulos de la una y de la otra. *Les Neuf Livres* se habían publicado en 1809; cerca de treinta años después, Coëssin dio a la luz una colección de sus obras[23] que atestigua, con variaciones de poca importancia, un cientificismo intacto, y reafirma, sin embargo, con una fuerza acrecentada, el derecho de la Iglesia al gobierno espiritual. Lejos de haber sido conquistado un momento, como Saint-Simon, por el ascendiente de las ideas liberales en los años que siguieron a la caída de Napoleón, emprendió la tarea de refutar a Benjamin Constant con motivo de la publicación, en 1814, de su *Esprit de conquête* [Espíritu de conquista]. Reprochábale que al exaltar el mercantilismo liberal no considerara sino "una situación pasajera y de guerra intestina" y la tomara equivocadamente por "el punto más elevado de la perfección social", que no sintiera la exigencia de sobrepasarla, "la necesidad de dirigir hacia un objetivo fijo los movimientos de los pueblos".[24] Se reconoce aquí el esquema de Saint-Simon, pero no podría decirse

[20] *Ibid.*, pp. 35, 42, 43, 51.

[21] *Ibid.*, p. 63.

[22] *Ibid.*, pp. 44-45.

[23] Con el título de *Études sur le passé, le present et l'avenir de l'humanité*, 2 vols., París, 1838.

[24] *De l'Esprit de conquête et de l'usurpation dans le système mercantile* [Sobre el espíritu de conquista y la usurpación en el sistema mercantil], París, 1814, p. 15; véase también p. 48 (el título parodia el del libro de Constant que se refería a los mismos temas "en sus relaciones con la civilización europea"). Cito de la edición original; este opúsculo fue reproducido en el tomo II de los *Études*.

cuál de los dos, si Coëssin o él, fue el primero en concebirlo; no se esboza en absoluto en Saint-Simon antes de 1807 o 1808, en la *Introduction aux travaux scientifiques du dix-neuvième siècle,* y se trata de él claramente en 1809 en *Les Neuf Livres* de Coëssin, donde podemos leer que las "doctrinas críticas" deben su fama únicamente a su aptitud para desacreditar el antiguo orden religioso.[25] En todo caso, Coëssin fue el primero en sacar, en toda su amplitud, las consecuencias de esta calificación despectiva de la libertad. A un corresponsal, o supuesto tal, que le pedía que precisara sus opiniones, le dio esta respuesta soberbia: "La libertad consiste en conocer la verdad, y en someterse a ella. Así, un matemático no se cree esclavo porque se le obliga a deducir todos sus razonamientos de la verdad de que dos y dos son cuatro [. . .]. Esta definición [. . .] lleva a la necesidad de la religión, y entre las religiones, a la necesidad de someterse a una sola, que es la verdadera, y que, por eso mismo, debe ser intolerante en exceso en materia de dogma. Lleva también a la necesidad de una tradición y de una corporación encargada de mantenerla en toda su pureza, y de difundir su conocimiento [. . .]. Todas las demás ideas de libertad son quimeras."[26] Sigue una crítica virulenta de la diversidad preconizada por los liberales, y una apología de la uniformidad como característica de lo verdadero.[27] Es significativo que tales ideas aparezcan ligadas a una condena de la economía mercantil, que denuncia severamente la competencia y sus efectos, como habrán de ocurrir tantas veces después.[28]

Saint-Simon, por esa época, no había dicho tanto, y la Iglesia sansimoniana no existía aún, como tampoco la religión positivista. El modelo católico debía de obsesionar a los adeptos de la utopía seudo-científica, pero como una versión, irrevocablemente condenada por la historia, del poder espiritual que soñaban con resucitar para su época. En sus construcciones, el vínculo de filiación que une la utopía a seculares hábitos dogmáticos está velado en exceso. Este vínculo se descubre ingenuamente en Coëssin, gratificando al historiador con una luz preciosa. La utopía científico-organizadora no habría gozado del crédito que tuvo en la Francia moderna si una larga tradición de autoridad religiosa no la hubiera precedido y alentado en el menosprecio del pensamiento libre.

[25] *Les Neuf Livres*, pp. 221-222, en el apéndice sobre la "Teoría de la invasión".
[26] *De l'Esprit de conquête. . .* , pp. 62-63, 65.
[27] *Ibid.*, pp. 66 ss.
[28] Véase *ibid.*, pp. 20 ss.

La religión sansimoniana

Los primeros discípulos de Saint-Simon y los que se adhirieron a la doctrina en los años que siguieron a su muerte pertenecían a la generación nacida a principios del siglo, y que llegó a ocupar el primer plano en el ocaso de la Restauración. La experiencia de esos años, y de 1830, matiza en ellos de manera nueva la enseñanza del maestro. Por una parte, el movimiento que desemboca en la revolución de Julio les hace entrever los desarrollos posibles del espíritu liberal en una dirección popular y les muestra por ese lado un potencial de fe constructiva y de entusiasmo público que les es imposible ignorar, cualesquiera sean sus prevenciones contra la política "crítica"; de suerte que las relaciones entre la utopía y la izquierda militante se complican desde entonces con una especie de solidaridad. Por otra parte, el triunfo de la revolución literaria, que se produjo por los mismos años, y que fue obra de los jóvenes de su generación, transformó bajo sus ojos el tipo del escritor y del artista. Consideraban anteriormente a escritores y artistas en su simple condición de hombres dotados de talento, capaces de animar con sus ficciones la obra de regeneración; en la actualidad esos escritores y artistas eran ellos mismos hombres de pensamiento, que habían adoptado en el mundo moderno una posición original, habían adquirido la conciencia de su misión, y se disponían a ejercerla de acuerdo con sus propias intuiciones: en adelante, había que dirigirse a ellos en este plan para ganárselos. La adhesión, más que nunca necesaria, de aquellas almas inquietas, suponía un debate profundo, en el que la utopía científica corría el peligro de fracasar si no afinaba sus armas. Así, en el proyecto de constitución de un nuevo poder espiritual, la candidatura de la democracia al gobierno del porvenir, y la renovación general de una literatura que se proponía responder de acuerdo con sus propias tendencias a las necesidades del siglo, son, en el viraje de 1830, los dos hechos nuevos que repercutieron sobre la herencia doctrinal de Saint-Simon.

Se ha advertido con frecuencia que los primeros continuadores del maestro fueron unos hombres que no lo habían conocido. Tales son los casos de Enfantin y de Bazard, que habrían de llegar a ser los pontífices supremos del sansimonismo; únicamente Léon Halévy, que se separó muy pronto del grupo, y Olinde Rodrigues, que desempeñó en él un papel incierto hasta su alejamiento a comienzos de 1832, habían estado en relación con Saint-Simon. Auguste Comte, el que entre todos ellos lo había conocido mejor y tratado durante más tiempo, no fue, indudablemente, jamás "sansimoniano", pues se separó del maestro en vida de éste. Así pues, el vínculo que unía la doctrina de los continuadores con la del fundador es cronológica y lógicamente complejo. *Le Producteur,*[29] en el que colaboraron Enfantin y Bazard a la vez que

[29] *Le Producteur* se publicó por entregas semanales, y después mensuales, de

Auguste Comte en 1825 y 1826 inmediatamente después de la muerte de Saint-Simon, no era propiamente hablando una publicación sansimoniana. Muchos de los colaboradores, de tendencia liberal, estaban únicamente de acuerdo en considerar la "industria", es decir el trabajo útil, como la base de la sociedad moderna, y en desear que una doctrina general viniese a consolidar espiritualmente tal sociedad. Los que, inspirándose en Saint-Simon, insistían más en este último punto, lo hacían en todo caso con un espíritu francamente positivo, en modo alguno sentimental ni místico, y no se ve que, en el curso de su publicación, la revista cambiara sensiblemente de tono, como se ha creído observarlo a veces, bajo la influencia creciente de Enfantin. Los redactores más sansimonianos estaban ocupados en constituir una teoría de las ciencias como vínculo de la sociedad moderna, y en definir para nuestra época un poder espiritual científico que gozara de autoridad. Fue esta amenaza dogmática, indiscutiblemente contenida en la herencia de Saint-Simon, la que provocó la hostilidad de la prensa liberal a la revista.[30] En cuanto a las ideas desarrolladas en *Le Producteur* sobre la función social de las bellas artes, habían sido tomadas por Saint-Simon de la tradición general del siglo XVIII, y se expresaban sin acompañamiento alguno de religiosidad. Puede incluso parecer que *Le Producteur* se halla rezagado, en cuanto a los desarrollos sentimentales de la doctrina, respecto de los últimos escritos de Saint-Simon.

Y sin embargo, desaparecido *Le Producteur* en octubre de 1826, y vueltos al mutismo sus redactores sansimonianos, bastó un intervalo de dos años para que reaparecieran constituidos en iglesia y provistos de una doctrina que consideraban ellos mismos una religión nueva. Lo ocurrido en aquellos dos años no fue entonces objeto de ninguna publicación. Sabemos que entre los adeptos se había intercambiado una correspondencia activa, que Enfantin desempeñó, en estos intercambios y en su resultado, un papel preponderante,[31] y, en fin, que Eugène Rodrigues, hermano de Olinde y joven adepto de la doctrina, fue el promotor más ferviente de este avatar religioso del sansimonismo.[32] Desde 1827, los sansimonianos comenzaron a llamar iglesia lo que era hasta entonces escuela;[33] a fines de 1828 se instituyeron grados de inicia-

octubre de 1825 a octubre de 1826; forma 5 tomos, el último de los cuales consiste en la única entrega de 1826.

30 Véase más arriba el capítulo sobre el liberalismo; y H. R. D'Allemagne, *Les Saint-Simoniens (1827-1837)*, París, 1930, pp. 53 ss.; también, S. Charléty, *Histoire du saint-simonisme (1825-1864)*, París, 1931, pp. 41 ss.

31 Véase D'Allemagne, *op. cit.*, pp. 57-62, 71-78.

32 Había nacido, si no me engaño, en 1807, y había de morir en enero de 1830: Enfantin publicó en 1831 sus *Lettres sur la religion et la politique*, que fecha en 1829.

33 Véase D'Allemagne, *op. cit.*, p. 58 (carta de Rouen a Enfantin, 24 de octubre de 1827.

ción, consagrando una jerarquía al servicio de un nuevo "sistema religioso", que anunciaba el "reino de Dios sobre la tierra".[34] En esta evolución prodigiosamente rápida, el resultado parece contradecir la intención primera; es fácil asombrarse de este paso inopinado del cientificismo a la mística. Se olvida que es éste un cientificismo de una especie particular, que pretende, desde su principio, confundir ciencia y moral y mostrar sus fines a la sociedad. Si se quiere que exista contradicción, hay que buscarla en este postulado y no en sus consecuencias. Saint-Simon, partiendo de una epistemología que él pretendía positiva, había ido a dar a un nuevo cristianismo, porque en el corazón de su proyecto epistemológico había ya un acto de fe sobre los destinos del hombre social, pues al pretender sintetizar los resultados de la ciencia, dogmatizaba de hecho sobre el porvenir de la sociedad. Los que lo invocaban como maestro después de su muerte recorrieron el mismo camino; didigiéndose más francamente a lo que se proponían, concibieron el "nuevo cristianismo" de su maestro como una verdadera revelación destinada a conquistar la humanidad entera, y admitieron a este fin el apostolado organizado y las instituciones clericales y de culto indispensables a la expansión de toda fe dogmática. Auguste Comte, que había rechazado la "vaga religiosidad" de Saint-Simon, y que habría de tratar a este respecto a los discípulos todavía peor que al maestro, vino a caer finalmente, él también, en una religión, tan distinta como se quiera de la de aquéllos, pero nacida de la misma necesidad.[35]

El periodo creador de la religión sansimoniana, su lapso de vida efectiva, no excedió de algunos años: de fines de 1828, en que comenzaron las conferencias públicas, a fines de 1832 y la dispersión de los adeptos. Los ecos del sansimonismo se prolongan algunos años más, después entra en la leyenda y no es ya, en fin, para los propios exapóstoles, más que el prefacio memorable y sagrado de sus empresas técnicas e industriales. En el transcurso de esos cuatro años, la doctrina se dio a conocer por una literatura abundante en extremo, en la que se pueden distinguir, entre una masa de folletos y de llamamientos, algunas recopilaciones fundamentales. En primer lugar, la *Exposition de la Doctrine de Saint-Simon,* que reúne, en una redacción colectiva, las conferencias dadas al público por los miembros de la secta, de diciembre de 1828 a junio de 1830;[36] después, la colección de *L'Organisateur,* que fue el órgano periódico del sansimonismo de agosto de 1829 a agosto de

[34] *Ibid.,* p. 62, Eugène Rodrigues, *Lettres...,* pp. 1, 42.

[35] Véase el *Cours de philosophie positive,* t. VI, 1842, p. IX del famoso "Prefacio personal".

[36] *Doctrine de Saint-Simon. Exposition,* 2 vols. (1º y 2º años), París, 1830: cito, en cuanto al primer año, de la reedición de Bouglé et Halévy, París, 1924; en cuanto al segundo, del segundo volumen de la edición original.

1831;[37] a continuación la colección del *Globe* durante el periodo sansimoniano de este periódico, de octubre de 1830 a su desaparición en abril de 1832,[38] y finalmente la recopilación de las *Prédications,* que reúne las conferencias sansimonianas de julio de 1830 a enero de 1832.[39] Hay que agregar a estas fuentes principales algunos periódicos literarios de los mismos años, que fueron redactados, al menos en parte, por sansimonianos, y cuyo contenido se resiente claramente de esta colaboración: es el caso de *Le Gymnase* de 1828, fundado por Hippolyte Carnot e Hippolyte Auger,[40] y el *Feuilleton des journaux politiques* de 1830.[41]

Esta literatura atestigua la invasión, en la herencia de Saint-Simon, de la sensibilidad y de la fe, confesadas como tales, en su calidad de vías de regeneración de la humanidad. "Orgánico", "sentimental", "religioso", tienden a la sinonimia. La importancia adquirida por este aspecto de la doctrina está subrayada al frente de la primera exposición de conjunto ofrecida al público: "Vamos a dar una idea del nuevo camino que ha tenido que recorrer la escuela, desde *Le Producteur,* para completar, en los términos más generales, la exposición de una doctrina que comprende tanto los fenómenos de la actividad *sentimental* del hombre, como aquellos que nos son ofrecidos por la marcha progresiva de las *ciencias* y de la *industria.*"[42] Una de las tesis cen-

[37] *L'Organisateur,* semanario in-folio pequeño, se publicó, regularmente del 15 de agosto de 1829 al 13 de agosto de 1831; llevó al principio como subtítulo "Periódico de los progresos de la ciencia general", a poco "Periódico de la doctrina de Saint-Simon", después "... de la doctrina sansimoniana", antes de convertirse en "Gaceta de los sansimonianos".

[38] *Le Globe,* liberal, convertido en diario el 15 de febrero de 1830, se pasó al sansimonismo con Leroux en la segunda mitad de octubre del mismo año; en el curso de 1831, tomó también como subtítulo "Periódico de la doctrina de Saint-Simon", y después "...de la doctrina sansimoniana". El último número es del 4 de abril de 1832.

[39] *Religión saint-simonienne, Recueil de prédications,* [Religión sansimoniana, Recopilación de predicaciones], 2 vols., París, 1832.

[40] *Le Gymnase, recueil de morale et de littérature* [El Gimnasio, recopilación de moral y de literatura], se publicó del 8 de mayo al 30 de agosto de 1828, en doce cuadernos. Auger ha referido en sus *Mémoires* (ed. Paul Cottin, París, 1891, pp. 336 ss.) la historia del *Gymnase*; véase también, sobre esta publicación, el estudio de B. Guyon en la *Revue de littérature comparée* de 1931.

[41] El *Feuilleton des journaux politiques* [Folletín de los periódicos políticos] publicó 20 números de marzo a junio de 1830. Esta publicación liberal, a menudo satírica, contiene gran número de artículos franca y gravemente sansimonianos, debidos sobre todo, según se cree, a la colaboración de Auger y de su amigo Bios-le-Comte (ambos seguían a Buchez, que acababa de separarse del sansimonismo, pero que estaba todavía muy próximo a él; véanse las *Mémoires* de Auger, pp. 367, 642); la colaboración de Balzac en esos artículos sansimonianos del *Feuilleton,* todos anónimos, se pone hoy muy en duda; no diremos de ello nada aquí.

[42] Enfantin, en *Doctrine de Saint-Simon, Exposition,* 1er. año, ed. Bouglé-Halévy, p. 85. Las tres palabras que pongo en cursivas aparecen en mayúsculas en el texto.

trales del sansimonismo habría de consistir a partir de entonces en hacer de la sensibilidad la argamasa indispensable de toda sociedad orgánica, por ser el sentimiento altruista el único vínculo capaz de unir a los hombres unos con otros y de consagrarlos al bien común: "Es por el sentimiento por lo que el hombre vive y es sociable [. . .]. Si hacemos abstracción de las simpatías que unen al hombre con sus semejantes [. . .], es imposible ver en las sociedades nada más que un *agregado* de individuos sin lazos, sin relaciones, que tienen únicamente por móviles de sus actos los impulsos del egoísmo";[43] si la facultad racional parece dominar hoy, es precisamente porque nos encontramos en una época "crítica", caracterizada por la desunión y el egoísmo individualista. Los sansimonianos pueden con derecho decirse en este punto herederos de su maestro, que terminó su carrera manteniendo tales opiniones. Los sansimonianos acaban por afirmar la preeminencia absoluta del sentimiento: "Desear o amar, conocer y obrar (u obrar y conocer), tal es el orden en que se despliega la actividad del hombre [. . .]. El sentimiento es el que revela al hombre el fin hacia el cual debe dirigirse, el que le hace buscar las *luces* con ayuda de las cuales puede caminar hacia él, el que le hace realizar los *actos* por los cuales puede alcanzarlo; y por eso decimos que es a la vez la fuente, y el vínculo, y el fin de toda ciencia y de toda acción, que es la vida misma en su unidad."[44] Es proclamar la primacía en el hombre de la elección de los fines: verdad evidente, pero que la utopía con pretensiones científicas tiende precisamente a ocultar con un lenguaje puramente objetivo; implícitamente finalista bajo este lenguaje, preciso es que en uno u otro momento venga a serlo explícitamente, para imponer su visión del porvenir.

Este desquite de los fines y del sentimiento, en busca de una garantía en el orden del mundo, vuelve a desembocar en la "idea Dios". Saint-Simon había llegado finalmente al nuevo cristianismo; sus discípulos lo siguieron ampliamente en esta dirección. Se necesitaba el rigor de Augusto Comte para buscar, en el mismo desfiladero, una salida menos común. Una de las sesiones de la *Exposition* de la doctrina termina con este llamamiento: "¿Por qué en fin esta *fe* en la perseverancia de los esfuerzos de la humanidad? ¡Ah! No temáis confesarla, esta fe; decid abiertamente que estáis confiados en vuestro amor a vuestros semejantes; en el amor de ellos hacia vosotros; decid que *creéis* en la *voluntad* progresiva de la humanidad; decid que creéis que el mundo, en el que se ejerce esta voluntad, favorece sus desarrollos; decid también que *creéis* que un lazo de amor une estrechamente, y de una manera indisoluble, al hom-

Se acostumbra, en las publicaciones sansimonianas, usar toda una serie de mayúsculas grandes y pequeñas (versales y versalitas), así como cursivas; yo, en mis citas, me limitaré a las cursivas.

[43] *Ibid.*, 1er. año, pp. 339-340. Abundan los textos del mismo género.

[44] *Ibid.*, 2º año, ed. orig., pp. 119-120.

bre con lo que no es él, y que estas dos partes de un mismo todo, avanzando juntas hacia un destino común, se ayudan mutuamente con su amor, con su sabiduría y con sus esfuerzos. Entonces, esta *ley* que acabáis de expresar; esta ley que el hombre de ciencia no ha creado, y que ni siquiera podría justificar sino por su *fe* en ella; esta hipótesis de orden que *concibe el genio,* y que srive de *base a la ciencia;* esta ley universal que rige al hombre y el mundo; esta voluntad poderosa que los arrastra sin cesar hacia un mejor porvenir, nombradla sin temor: es la *voluntad de Dios.*"[45]

Este Dios es, en suma, el fiador de una realización humana: se ven proclamadas en otra parte "las dos ideas fundamentales de toda religión: *Providencia y destino*".[46] Se ha hablado de panteísmo, equivocadamente sin duda, pues un verdadero panteísmo excluiría la exaltación humanista que acompaña a esta fe. Los propios sansimonianos lo dicen: la palabra panteísmo "no puede convenirnos, porque no expresa en absoluto la *vida,* no presenta ninguna idea de destino para el hombre, y eso es, sobre todo, lo que debe expresar el nombre de toda concepción religiosa".[47] No integran la divinidad en el universo, sino más bien en el hombre, de acuerdo con la tradición del siglo XVIII, cuyos acentos se encuentran más de una vez en ellos: "El Dios que os anunciamos es el que sentís en vosotros cuando vuestros corazones se emocionan con el relato de una acción generosa, con el espectáculo de un acto de abnegación, o la vista de algún ser que sufre y que reclama vuestra ayuda. En fin, ese Dios es el que siempre recompensó, con las bendiciones de la humanidad entera, a quienes lo amaron como quiere ser amado, a quienes lo amaron en su más hermosa manifestación, en la humanidad."[48] Si dicen que Dios está en todo lo que existe, que todo está en él y por él, y que todo es él, es para dotarlo de una eficacia universal, indispensable para lo que el hombre espera de él, ya que la idea de Dios es para el hombre "la manera de concebir la unidad, el orden, la armonía, de sentirse con un destino y de explicárselo a sí mismo".[49]

Cierto es que los sansimonianos no abandonaron jamás la base científica de la doctrina; invocan siempre la etapa actual del espíritu humano, dominada por el progreso de las ciencias. Preciso es que sea así para que sigan siendo ellos mismos, para que el acuerdo entre los fines humanos y el orden del mundo se establezca sobre un plano moderno y que sea legitimada su pretensión de suplantar a la Iglesia católica. Pero disminuyen considerable-

[45] *Ibid.*, 1er año, ed. Bouglé-Halévy, pp. 456-457.
[46] *Ibid.*, p. 487.
[47] *Ibid.*, 2º año, ed. orig., p. 96.
[48] *Religion saint-simonienne. Recueil de prédications,* t. I, p. 515 (predicacion de Transon sobre Saint-Simon).
[49] *Doctrine de Saint-Simon, Exposition,* 1er. año, ed. Bouglé-Halévy, p. 484.

mente el alcance de su cientificismo, cuando sostienen que el conocimiento más positivo supone una fe en la inteligibilidad de las cosas y opiniones preconcebidas que son el privilegio del genio.[50] En lo cual no hacen sin duda sino repetir las ideas de Saint-Simon sobre la síntesis y el *a priori;* pero Saint-Simon no dejaba de conservar a la palabra "positivo" toda su virtud, haciéndole significar a la vez "conforme a lo real científicamente observado" (por oposición a "quimérico" o "ilusorio") y "constructivo" (por oposición a "negativo"). Sus discípulos aparentan no entender la palabra más que en su primer sentido, y entenderla de la manera más estrecha y más despectiva. La comparación que hace, sobre esta base, entre los hombres positivos y los soñadores, es abrumadora para los primeros.[51] Les dejan la ciencia sin doctrina de los especialistas, viejo objeto de los sarcasmos de la utopía, llamándola ciencia atea, como si la única vía constructiva fuera la de la fe religiosa. En todo esto, es a Auguste Comte a quien apuntan, y a su negativa, en aquella época, de prolongar religiosamente la síntesis científica; él es quien, al no querer franquear el paso que ellos han franqueado, no es ya positivo sino en el peor sentido, y por antífrasis: cuando la ciencia "ha llegado a ser completamente atea, [. . .] el nombre de negativa le conviene mejor que el de positiva".[52] Se atreven a escribir: "En toda época orgánica la ciencia ha sido teológica, puesto que era cultivada en el templo y por los sacerdotes"; más aún, "todos los descubrimientos científicos salieron del templo".[53] Estas afirmaciones van dirigidas contra la ley de los tres estados, según la cual la etapa teológica resultaría irrevocablemente caduca; anuncian su vuelta bajo una forma nueva en la era orgánica moderna en gestación.[54] Pero es del propio Saint-Simon de quien, en cierta manera, reniegan sus discípulos al invertir como lo hacen el sentido de dos palabras clave de la doctrina, elevando lo teológico por encima de lo positivo, repudiando este último término, y uniendo implícitamente el primero, por una distribución nueva de los conceptos, a la idea central de la utopía: la de una sociedad orgánicamente ligada.

El sansimonismo pretende, pues, inaugurar una nueva era religiosa. No es casual que el estilo de la secta, su lenguaje, su modo de organización y su comportamiento imiten curiosamente los de la primitiva Iglesia cristiana; el tono de las cartas y de las conversaciones íntimas del grupo es todavía más

[50] *Ibid.*, pp. 181 ss.

[51] Véase una página de Barrault (*Religion saint-simonienne, Recueil de prédications,* t. I, p. 289) y la predicación que consagra a los "Hombres positivos" (*ibid.*, t. II, pp. 305 ss.).

[52] *Doctrine de Saint-Simon, Exposition,* 1er. año, p. 436.

[53] *Ibid.*, misma página, y p. 441 (14ª sesión; la crítica de las ideas de Auguste Comte ocupa igualmente la 15ª sesión, pp. 443 ss.).

[54] Véase *ibid.*, pp. 440-441.

característico: aquellos hombres, durante unos cuantos años de fervor, creyeron vivir, al pie de la letra, el comienzo de una religión nueva.

Inserción en la realidad contemporánea

La premura de los sansimonianos en organizar su apostolado, que pareció excesiva a algún adepto de los primeros tiempos, como Buchez,[55] tiene probablemente su explicación en la fiebre de los últimos años de la Restauración. Una doctrina que anunciaba la regeneración de la sociedad había de seducir entonces a la juventud con una perspectiva de acción próxima. Como el cristianismo evangélico, el sansimonismo era absolutamente pacífico; pero pretendía cada vez más hablar, como aquél, en nombre de los desheredados; el poder espiritual que encerraba en potencia se colocaba, frente al orden establecido, en actitud militante. Saint-Simon había opuesto la ley del trabajo a los ociosos, había prescrito como fin a la sociedad el mejoramiento de la suerte de la clase más numerosa y más pobre. Los discípulos desarrollaron este nuevo evangelio criticando el liberalismo económico y la competencia, declarando la guerra a los ociosos y a la renta, y proponiendo la supresión de la herencia. En ellos el industrialismo del maestro, al desarrollar sus tendencias profundas, se levantó contra la realidad de la sociedad industrial naciente; una clericatura moderna glorificó la ciencia y sus beneficios, no en elogio de la burguesía victoriosa, sino contra ella. El hecho de que los miembros más destacados de la escuela se integren tan bien, después, en particular bajo el segundo Imperio, en las empresas de la industria capitalista, no quiere decir nada: olvidaban entonces una parte de sí mismos, cuya inspiración se perpetuaba en otro lugar. En 1832, en todo caso, el gobierno de Luis Felipe estimó oportuno responder a los esfuerzos del nuevo poder espiritual con dos procesos criminales, uno de tribunal correccional, varias intervenciones policiacas, algunas importantes, y el encarcelamiento del jefe de la secta durante varios meses.[56] Con los discípulos de Saint-Simon, la utopía cientificista tomó el aspecto de una extrema izquierda intelectual, en estado de comunicación inevitable con el partido democrático, del cual pretendía distinguirse por su proyecto de reconstrucción dogmática de la sociedad, pero cuyas preocupaciones sociales compartía.

El fervor militante de la religión sansimoniana constituyó, pues, para la utopía cientificista, un medio de inserción en la realidad contemporánea. Por lo demás, al teñirse de espiritualismo, el sansimonismo coincidía con un mo-

[55] Véanse las *Mémoires* de Auger, p. 360.

[56] Véase Georges Weill, *L'École saint-simonienne*, París, 1896, y las obras ya citadas de H. R. d'Allemagne y de S. Charléty.

vimiento general: de 1815 a 1830, toda la reconstrucción ideológica se había realizado bajo esa inspiración, tanto a la izquierda como a la derecha; este movimiento se fue acentuando todavía más hasta 1848: "En esta época, se nos dice, las doctrinas espiritualistas, con un matiz de religiosidad, eran universalmente admitidas."[57] Un hombre cuya posición entre el sansimonismo y la tradición republicana vuelve su testimonio particularmente significativo, dice, al describir los comienzos del grupo: "Estábamos al acecho de todas las manifestaciones filosóficas que a nuestro parecer tenían una tendencia religiosa. La *Palingénésie sociale* de Ballanche se tenía en gran estima entre nosotros; llevábamos adelante nuestras investigaciones en las obras del *filósofo desconocido* y hasta en *los nueve libros* de M. Coëssin."[58] Saint-Martin y Ballanche, por no decir nada de Coëssin, serían autoridades extrañas para un proyecto de reorganización científica de la sociedad. Pero es que ya no se trataba exactamente de esto para los sansimonianos en vísperas de 1830: renunciaban al recurso original de la utopía cientificista, la providencia de las cosas, para volver a una providencia de la alto como motor de la historia, coincidiendo en esto con el neo-catolicismo y el espiritualismo laico contemporáneos.

Todo lo que autorizara este cambio de orientación les parecía bien. Habían creído encontrar en Lessing un Condorcet religioso;[59] oían hablar de la filosofía alemana, que no conocían, y simpatizaban a ciegas con ella. No es hasta 1835 cuando Heine, al frente de su libro *De l'Allemagne,* se refiere a una curiosidad manifestada por Enfantin respecto del movimiento intelectual alemán: el libro, que le está dedicado, debía precisamente satisfacer tal curiosidad. Tenemos la carta de agradecimiento de Enfantin:[60] consta de veinte grandes páginas; comienza exhortando a Heine a tener más en cuenta a los jóvenes adeptos alemanes del sansimonismo, y acaba recomendándole la lectura del *Nouveau Christianisme* de Saint-Simon. Entre este comienzo y este

[57] Paul Janet, *Victor Cousin et son oeuvre,* París, 1885, p. 340.

[58] Hippolyte Carnot, *Sur le saint-simonisme,* lectura hecha en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, París, 1887, p. 6. Hippolyte Carnot era hijo de Lazare, el general de la Revolución. Sainte-Beuve, en su artículo de 1834 sobre Ballanche (*Portraits contemporains*, t. II, p. 43), especifica que la lectura de los *Prolégomènes* de Ballanche influyó "hacia 1828" en la orientación religiosa del sansimonismo. Los *Prolégomènes,* anunciados como Introducción de una *Palingénésie sociale* en proyecto, se habían publicado en 1827.

[59] *Die Erziehung des Menschengeschlechts* fue traducido por primera vez al francés por Eugène Rodrigues (*L'Éducation du genre humain* [La educación del género humano], París, 1830, ed. orig. según H. Fournel, *Bibliographie saint-simonienne,* París, 1833, p. 65; reeditado en 1832 por Enfantin en la edición póstuma de las *Lettres sur la religion. . .*, de Eugène Rodrigues).

[60] Carta fechada "Presa del Nilo, 11 de octubre de 1835", Biblioteca nacional Ld. 190-205; reproducida en *L'Artiste* del 6 de septiembre de 1846, p. 145.

final no se leen más que consideraciones confusas sobre la historia y la política europeas, y nada que deje traslucir un conocimiento cualquiera de la Alemania intelectual o un verdadero interés por ella.[61] En su búsqueda religiosa los sansimonianos exaltan igualmente los cultos revolucionarios, aunque tachados de fragilidad y de estrechez "crítica": "¡Mostraos pues, *Libertad, Igualdad, Verdad, Razón, Naturaleza!* ¡Mostraos, *Dioses nuevos* que adora la sociedad, los únicos capaces de guiarla en sus esfuerzos hacia el fin que ella desea! Sí, los primeros que pronunciaron estas palabras con fuerza y decisión fueron unos reveladores."[62] Un predicador sansimoniano acoge como una "tentativa de reorganización" los esfuerzos de Robespierre para instaurar el culto del Ser Supremo.[63] Exalta incluso a Madame de Staël, a cuyo famoso turbante llama el "turbante de la Sibila", y olvida el carácter protestante y liberal de su espiritualismo en favor de su teoría del entusiasmo, en la que quiere ver el presentimiento de un futuro religioso.[64]

Si los discípulos de Saint-Simon abandonaron, o al menos relegaron a segundo plano, la pretensión científica y positiva que había sido el nudo de la utopía, conservaron en cambio el esquema de alternancia histórica, cuya idea les legara su maestro, entre un estado "orgánico" y un estado "crítico" de la sociedad. Contradecían así la idea, acreditada por doquier en torno de ellos, de un progreso continuo y rectilíneo. Alegaban, es cierto, que tal progreso se realizaba también en su doctrina, de época orgánica en época orgánica, elevándose cada una de ellas sobre la precedente. Pero el esquema de alternancia les era indispensable, porque marcaba con un signo negativo las Luces y la libertad de pensamiento como conjunto "crítico", destinado a ceder su lugar a una Iglesia y a un dogma modernos. La dialéctica de contrastes sucesivos que pretendían aplicar a la historia universal tenía por objeto, sobre todo justificar un proyecto actual de reconstrucción "orgánica": sobre este punto los discípulos, lejos de suavizar o de velar la enseñanza del maestro, habrían de desarrollarla y de darle forma, desdeñando las objeciones liberales. Pero si bien es cierto que su ideal de sociedad orgánica, tal como lo exponían, contradecía entonces la opinión general, su definición del estado crítico podía encontrar eco en un público amplio. Hacía largo tiempo que se sentía con angustia el vacío del presente, entre la ruina de las creencias pasadas y la incertidumbre de una fe por venir. Esta ansiedad difusa de las generaciones románticas, aunque ajena en su fuente a la sociología sansimoniana, le

[61] Eckstein (*Le Polonais*, octubre de 1835, t. V, p. 226) y P. Leroux (*Revue indépendante*, abril de 1842, p. 333) han consignado, pero sin añadir nada preciso, la influencia que la filosofía alemana ejerció sobre Enfantin.

[62] *Recueil de prédications*, t. I, p. 65 (predicación de Barrault sobre la Incredulidad).

[63] *Ibid.*, p. 69.

[64] *Ibid.*, pp. 70-71; y p. 146 en otra predicación de Barrault sobre las mujeres.

responde con simpatía. Un corresponsal del *Gymnase* escribe: "Se piensa generalmente hoy que el pasado ya no volverá, pero no se sabe lo que debe remplazarlo y se lo busca. Todo el mundo va buscando un porvenir."[65] Una noción sansimoniana viene así a coincidir con un sentimiento común, cuya expresión puede adoptar las formas más diversas. En un libro inglés sobre Francia se lee: "La sociedad en Francia, como en todo el universo, se halla en un momento de transición [. . .]. Nada estable, nada determinado; desacuerdo y falta de unidad en todo; los hijos han dejado atrás las reglas reconocidas por sus padres, pero no han encontrado otras por sí mismos; las buscan, las pruebas, las adoptan, las abandonan. Cada cual tiene sus proyectos, sus pensamientos propios [. . .]. En todos se trasluce una tendencia general hacia la *nueva era,* en la que habrá armonía y unidad."[66] Tales fórmulas de desolación y de expectativa resuenan por doquier en la literatura de esos años. Y no eran nuevas. Lamartine escribía en 1819: "Nuestra desgracia es haber nacido en esta maldita época en la que todo lo que es viejo se derrumba, y en la que no hay todavía nada nuevo."[67] Hemos visto que Jouffroy, unos años después, definía lo mismo el tiempo presente en *Comment les dogmes finissent* [Cómo acaban los dogmas]. Los ejemplos semejantes, fuera del sansimonismo y de su influencia, son innumerables. Hay que decir más bien que el sansimonismo, heredero de una antítesis establecida especulativamente entre lo "crítico" y lo "orgánico", la ha justificado y vivificado al contacto del lamento espontáneo de los hijos del siglo. Un predicador sansimoniano utiliza la fórmula clave de la inquietud prerromántica y romántica: "¡Deplorable espectáculo el de una sociedad que ha visto apagarse la estrella que la guiaba antes de haber sabido reconocer la que debe brillar en su lugar!"[68] El llamamiento que viene a continuación es una curiosa mezcla de sentimiento romántico y de doctrina sansimoniana: "La duda es tu ley. La fe en el hijo de María se había retirado ya del mundo cuando amaneció el día de tu nacimiento, y la fe que la filosofía te dio, y de la que sacaste la fuerza para derribar las cruces y quebrantar los tronos, ésa, mira, muere cada día que

[65] *Le Gymnase,* t. IV, p. 71, en un "artículo remitido", es decir que no procede de ninguno de los redactores.

[66] Henry Bulwer Lytton, *La France sociale, politique et littéraire,* París, 1834, t. II, pp. 205 ss.

[67] Lamartine, *Lettre a Mme. la marquise de Raigecourt* del 19 de agosto de 1819 (en la *Correspondance,* ed. in-16, 4 vols., París, 1881-1882, t. II, pp. 62-63).

[68] *Recueil de prédications,* t. I, p. 458 (predicación de Charton sobre Hastío del presente, necesidad de un futuro). Charton, nacido en 1807, fue uno de los adeptos más jóvenes; pero se separó del sansimonismo con ocasión del cisma entre Enfantin y Bazard, a fines de 1831 juntamente con su amigo Carnot. Habría de hacer, hasta su muerte en 1890, una larga carrera republicana. En lo relativo a su paso por la secta, véanse sus recuerdos (Édouard Charton, *Mémoires d'un prédicateur saint-simonien,* París, 1832).

pasa ante tus ojos. Cruzas por delante de los templos sin turbación, sin emoción, sin espanto, sin esperanza; oradores infatigables hacen resonar en todos los tonos en tus oídos el nombre de la *Libertad,* y sonríes con amargura ante sus promesas embusteras; estás marcado con el signo de dispersión, impreso sobre la frente de todos los hijos del siglo. Por numerosa que sea tu familia, por numerosos que sean tus amigos, tú estás solo [. . .]. La terrible enfermedad de la duda no te abandonará sino cuando en lugar de la fe desterrada de la Edad Media y de la fe de la *libertad* expirante, se ofrezca a tus miradas la fe del *progreso,* grande como los siglos acumulados."[69] Todo el sansimonismo se halla en esta proclamación de una antinomia entre libertad y progreso: tal antinomia, aunque consustancial a la doctrina, no se confiesa siempre tan ingenuamente. La generación de 1830, por lo que es posible juzgar, difícilmente debió de aceptarla.

Función del poeta y del artista

Proclamar la misión de las artes y de la poesía en la sociedad moderna, ése fue el mayor esfuerzo que hizo el sansimonismo para acercarse a la opinión contemporánea y para convencerla. En esta materia, oscila entre dos actitudes: según la primera, que continúa la tradición de los filósofos, el artista hace sensibles a los hombres, y eficaces, las ideas del pensador, del cual es el auxiliar valioso, a veces admirable, pero subalterno; sin embargo, yendo más lejos, es posible sostener que el artista, por las intuiciones que le son propias y por su don de simpatía, está en posesión de un privilegio espiritual que lo convierte cuando menos en el igual del puro filósofo.[70] No parece que se pueda observar, de uno de estos grados al otro, una evolución propiamente dicha del sansimonismo, ni etapas cronológicamente escalonadas. Hemos visto que Saint-Simon había estado ya tentado de colocar a los artistas a la cabeza de la marcha de la humanidad. Al sansimonismo le ocurre igual que a todas las doctrinas que, por necesidad interna, se ven conducidas a valorar el arte: no bien el arte, por su decreto, deja de ser cosa fútil, tampoco puede consistir en una simple técnica de persuasión a su servicio, porque se sabe bien que, si fuera tal, no persuadiría; se impregna, pues, para servir a la verdad, de un prestigio y de una majestad que hacen dudar sobre si la sirve en efecto, o si la saca a la luz; no se le puede tomar como propagandista sin estar tentado de hacerle revelador. El sansimonismo llega fácilmente a este extremo, y vuelve de él no menos fácilmente. En un texto en el que

[69] *Recueil de prédications,* t. I, pp. 459-460.

[70] Véase, sobre las transiciones de un grado a otro, un buen análisis de H. J. Hunt, *Le Socialisme et le romantisme en France*, Oxford, 1935, pp. 11 ss.

Saint-Simon colaboró con toda probabilidad, un artista, conversando con un hombre de ciencia y un industrial, les declara con bastante humildad: "Si hoy nuestro papel parece mudo o al menos muy secundario, es porque le faltaba a las artes lo que es esencial a su energía y a su éxito, un impulso común y una idea general:"[71] es pues, por confesión del propio artista, la doctrina la que confiere al arte su virtud. Sigue imperando el mismo criterio después de la muerte del maestro: la función de las artes es "revestir de formas sensibles y materiales, de imágenes vivas e impresionantes, las ideas abstractas; de proporcionar su dosis a la fuerza de las inteligencias; de determinar las acciones por el sentimiento, y de fijar la atención por el placer". Pero ya, por la misma época, un discípulo proclama que el genio de las letras y de las artes consiste en "concebir el futuro, descubrir por inspiración lo que las ciencias enseñan, y mostrar al gran número esta vía de dicha y de inmortalidad".[72] Sin embargo, en el otro extremo cronológico del sansimonismo, un predicador de la nueva Iglesia sigue tratando las artes como medios: "Reclamamos la ayuda de los artistas para dar a nuestro apostolado una forma más viva."[73] Y se lee en otro lugar, por el contrario, que siendo progresiva la revelación divina, "el arte consiste en adelantarse a los demás hombres en el conocimiento de esta revelación y en predicársela".[74] De hecho, los sansimonianos tienen el arte, a la vez y confusamente, como auxiliar y como guía.

Es posible que al conceder a las bellas artes una verdadera iniciativa en la dirección del género humano, cedieran a la influencia literaria ambiente. Esto se ve allí donde los dos medios coexisten. Así, *Le Gymnase* publicó una traducción al francés de *Los artistas* de Schiller (la primera en Francia, si no me equivoco), presentando esta obra como una "teología de las bellas artes."[75] Schiller, en este poema famoso, exalta el poder adivinatorio del arte, como predecesor del conocimiento racional y precursor del porvenir. Lo hace en la perspectiva de un simple espiritualismo de progreso, ajeno, naturalmente, a la filosofía de la historia propiamente sansimoniana. Pero el sansimonismo llevaba en sí razones para colocar el arte en lo más alto, desde el momento en que tendía, como hemos visto, a hacer que prevaleciera el sentimiento sobre la ciencia: la primacía del sentimiento acredita las bellas

[71] "L'artiste, le savant et l'industriel, dialogue" (en *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, París, 1825: es el fragmento final de la recopilación anónima así titulada), p. 341. Sobre la participación de Saint-Simon en la redacción de este texto, véase la nota 47 del capítulo anterior.

[72] *Le Producteur*, t. I, p. 58; t. IV, p. 204 (este último texto es de Buchez).

[73] *Recueil de prédications*, t. II, p. 282 (predicación de Transon sobre el apostolado sansimoniano, en diciembre de 1831).

[74] *Feuilleton des journaux politiques*, 28 de abril de 1830, en una reseña anónima de *La Conversion d'un romantique* de Jay.

[75] *Le Gymnase*, t. IV, pp. 195 ss.; véase la nota de la página 195.

artes a la vez que la religión; sentimiento, religión, bellas artes, poesía, se identifican y se mezclan en un concepto global; son los nombres diversos del instinto que asocia a los hombres y funda las sociedades, y cuyo contrario se llama egoísmo. Ocupan, indistintamente, el mismo lugar en el cuadro esquemático en el que las publicaciones sansimonianas gustan de resumir el universo social, y este lugar va a ser el primero. El cuadro que es trinitario, comprende desde el origen la ciencia, el sentimiento o la imaginación y la acción, al que corresponden tres clases de hombres. En cuanto a la jerarquía de los tres términos, la primera categoría de la cual, según la lógica primera de la doctrina, debía corresponder a la ciencia, se la ve ya modificada en 1825, con el consentimiento probable de Saint-Simon, en el título del texto citado antes: "El artista, el sabio y el industrial"; el orden de prelación inscrito en este título no habría ya de cambiar. En 1829, Eugène Rodrigues escribe *amor,* sabiduría, poder; *bellas artes,* ciencia industria; *religión,* dogma, culto; *bello,* verdadero, útil. En todas estas tríadas, la tipografía distingue el primer término.[76] Lo mismo ocurre, hacia la misma fecha, en la *exposición* de la doctrina, que enumera: *sentimientos,* conocimiento, hábitos, y habla de una sociedad *afectuosa,* ordenada y fuerte, a la cual aporta cada uno su tributo de *amor,* de inteligencia, de fuerza.[77] Sin embargo, la prerrogativa así establecida no deja de encontrar dificultades, sobre todo cuando se la quiere traducir en términos de jerarquía social, a lo que el sansimonismo se encuentra necesariamente conducido por su propio proyecto. Es cierto que la categoría de los sabios, tan reverenciada en la utopía moderna, se halla siempre trascendida, inevitablemente, por un tipo intelectual superior, que es el del propio utopista. Pero este utopista es una especie de super-sabio, un filósofo de las ciencias, no un artista; y una vez que la doctrina se ha convertido en religión, es él quien, como creador y depositario de la síntesis utópica, adoptará naturalmente figura sacerdotal. Sin embargo, dada la identidad que entre la religión y el arte establece su fuente sentimental común, el artista aparece como poseedor él también de títulos de sacerdocio, y bastante convincentes, como para que no bien esbozada la mutación religiosa de la doctrina, le sea reconocido el primer puesto.

No deja de subsistir por ello la ambigüedad. ¿Se resolverá remitiendo al porvenir regenerado la primacía del arte? Los predicadores sansimonianos pueden muy bien subrayar el actual rebajamiento de la condición de artista,

[76] Eugène Rodrigues, *Lettres...*, pp. 28-29 (el primer término de la tríada va siempre en mayúsculas redondas, el segundo y el tercero en minúsculas cursivas).

[77] *Doctrine de Saint-Simon. Exposition,* 1er. año, p. 96; véase también *ibid.*, p. 334, "*Sentimientos,* ideas, intereses". La tipografía, en todos estos pasajes, es la misma que en las *Letres* de Eugène Rodrigues.

bajo "un poder que ha perdido el sentido de las bellas artes, que desconoce la grandeza de su influencia social, que ya no sabe inspirar a los artistas";[78] pueden celebrar el porvenir glorioso que aguarda a los artistas, cuando pongan en obra la fe viva de una sociedad orgánica: "No sólo, levantándose de la condición subalterna a la que se han rebajado, en lugar de marchar en pos de la sociedad, avanzarán al fin a su cabeza y cumplirán la noble misión para la cual han sido llamados."[79] ¿Pero se colocarán realmente a la cabeza de la futura sociedad? Se duda de ello, cuando se leen llamamientos como éstos: "¡Bendecid a Dios! He aquí que llega para vosotros la cosecha de benevolencia y de amor, las alegrías de los triunfos majestuosos y legítimos [. . .]. He aquí que vienen los jefes de las naciones, hombres poderosos por el corazón, por la cabeza y por los brazos, que habrán de clasificaros de acuerdo con vuestra capacidad, que os amarán como padres, os colmarán de inspiraciones sociales y os impondrán la gloria."[80] ¡Perspectiva inquietante! ¿Qué jefes son éstos, que habrán de acumular en su persona la trinidad de los valores supremos, corazón, cabeza y brazos, y a los cuales deberán su gloria los artistas? Indudablemente que no serán artistas, sino algo muy distinto.

Persiste, pues, con toda evidencia, en la glorificación sansimoniana del artista o del poeta, una contradicción, una duda, que son aquellas mismas de que sufre la doctrina sansimoniana del arte. Los adeptos han sido más o menos claramente conscientes de ello. Eugenè Rodrigues pensó resolver la dificultad distinguiendo dos grados, uno religioso y otro profano, en cada uno de los términos de la tríada: para el primero (amor) sacerdotes y artistas, para el segundo (dogma) teólogos y científicos, para el tercero (culto, es decir vida activa) diáconos e industriales. Una tipografía particular precisaba esta jerarquía complicada: de los tres tipos situados respectivamente en el grado superior de cada uno de los tres órdenes, únicamente el sacerdote se escribía en versales o mayúsculas, el teólogo y el diácono en versalitas únicamente; en el grado inferior, sólo el artista aparecía en versalitas, en tanto que el hombre de ciencia y el industrial no tenían derecho más que a cursivas. El primer orden, el del sentimiento, tenía, pues, prelación sobre los otros dos, pero el artista en él era distinto del sacerdote y subordinado a éste, por ocupar un grado calificado de profano. Asimismo, una predicación sansimoniana de diciembre de 1830, que desarrolla un esquema trini-

78 "La liste civile et les beaux-arts", artículo anónimo en *Le Globe* del 14 de octubre de 1831.

79 *Aux Artistes. Du passé et de l'avenir des beaux-arts* [A los Artistas Sobre el pasado y el futuro de las bellas artes], París, 1830, p. 74. Este folleto anónimo se le atribuye generalmente a Émile Barrault (nacido en 1799), uno de los "apóstoles" sansimonianos más notables.

80 *Le Globe*, 29 de abril de 1831, reseña de un concierto de Paganini.

tario igualmente duplicado en cada orden en grado sacerdotal y en grado profano, subordina los poetas y artistas al "pontífice supremo", y los científicos y los industriales, respectivamente, a un sacerdote de la ciencia y a un sacerdote de la industria, inferiores con toda evidencia al pontífice.[81] El poeta-artista se encuentra igualmente privilegiado y subordinado en un cuadro sipnótico, más simple, de la religión sansimoniana, fechado en febrero de 1831, en el que sólo hay sacerdotes, hombres de ciencia e industriales, los primeros en el centro, y las otras dos categorías a ambos lados, y en el cual se coloca el artista al pie de la parte central, como "el verbo y el gesto del sacerdote".[82] Todas estas variantes revelan la misma dificultad: es como si el sansimonismo no pudiera decidirse a elegir entre una concepción del artista como servidor del templo, heredada del catolicismo medieval,[83] y la tendencia moderna que lo consagra revelador a expensas del dogma descalificado. Como modernos, como hombres de la generación romántica, los sansimonianos se inclinaban hacia esta última opinión; como fundadores de una religión dogmática, era la primera la que se imponía necesariamente a ellos.

Cierto es que la elocuencia sansimoniana borra con frecuencia las fronteras del sacerdocio y del arte, sobre todo en la evocación entusiasta del futuro: "El amor y la inteligencia suscitarán mediadores que deberán reanudar los lazos rotos entre la tierra y el cielo; y las bellas artes recobrarán su esplendor el día en que Dios les devuelva su palabra."[84] Pero esta identificación del artista con el sacerdote a menudo se hace por absorción del primero en el segundo: es el sacerdote quien es consagrado artista, por extraño que esto pueda parecer. Enfantin, en una nota de 1829 sobre el sacerdote, escribe: "El artista, o el sacerdote, es el hombre que reintegra siempre a los demás a la unidad social. La simpatía social, en otras palabras el *amor* de Dios, es lo único que le dicta sus actos y sus palabras."[85] En esta defini-

[81] Eugène Rodrigues, *Lettres...*, pp. 132-133; *Recueil de prédications*, t. I, p. 220 (predicación de Barrault sobre el sacerdocio).

[82] Cuadro reproducido en D'Allemagne, *op. cit.*, fuera de texto entre las páginas 96 y 97. La misma disposición se observa en un "cuadro de la jerarquía sansimoniana" que figura en un artículo anónimo de la *Revue de Paris*, agosto de 1830 (t. XVII, p. 167).

[83] La apología del arte de las épocas orgánicas, y en particular de la Edad Media, es un tema sansimoniano frecuente: véase entre otros la reseña del folleto de Barrault en el *Feuilleton des jornaux politiques* del 24 de marzo de 1830; es uno de los artículos atribuidos a Balzac (?).

[84] *L'Organisateur*, 26 de septiembre de 1829 (editorial *De l'état actuel des beaux-arts*).

[85] Citado por Marguerite Thibert (*Le Rôle social de l'art d'après les saint-simoniens* [El papel social del arte según los s.], París, 1926, p. 37); véase una definición análoga en *L'Organisateur* del 25 de diciembre de 1830, p. 145; el artista se

ción ambigua, el nombre de artista cubre un tipo de hombre que actúa por influencia espiritual en el sentido de la relación orgánica del cuerpo social, pero sin que se haga alusión al privilegio de ficción creadora que define al artista en el sentido en que lo entiende todo el mundo. En un artículo del *Gymnase* se prevé el momento "en que, a la voz de un artista inspirado, el sentimiento religioso revestirá las formas de un nuevo culto".[86] El artista, en este sentido, se parece más a Enfantin que a Delacroix o a Hugo. Se lee de manera parecida, en el *Feuilleton des journaux politiques,* que San Pablo "recibió a tal punto esta inspiración apasionada que constituye al artista, que los pueblos a quienes expuso la fe cristiana se sintieron tan arrebatados por el fuego de sus palabras como por la fuerza de su doctrina"; en el mismo artículo se llama a los apóstoles "los primeros artistas cristianos".[87] El arte no es aquí otra cosa que la fuerza persuasiva de los fundadores de religiones, la retórica natural que hace contagiosa su fe. Otra revista literaria influida por el sansimonismo nos dice que "el poeta es aquel que realiza la obra de Dios, aquel que *hace* el edificio social: Moisés, Homero, Jesús, Mahoma, Lutero, etc., he aquí los grandes poetas cuya obra no perece"; igualmente son nombrados, como poetas menos fundamentales, "*hacedores* de epopeyas", "los profetas, los padres de la Iglesia, Luis XI, Rabelais, Molière, Robespierre, Napoleón, Byron, etc.".[88] Tal lista supone un juego sobre la etimología griega de "poeta" (el que *hace),* que permite aplicar el nombre a los creadores en el orden social, desviación de sentido bastante significativa. Luis XI poeta podría extrañar; pero los golpes que asestó al feudalismo constituyen, con toda evidencia, el poema de este rey.

define de la misma manera en *Le Globe* del 11 de abril de 1831, y esta definición se repite, en términos casi idénticos, en el número del 18 de junio, como definición del sacerdote.

86 "Artículo remitido" por Gabriel V., *Le Gymnase,* 22 de julio de 1828 (t. III, pp. 105-106).

87 Reseña de la *Explication des épîtres de saint Paul* [Explicación de las epístolas de San Pablo] del R. P. Bernardin de Pecquigny en el *Feuilleton des journaux politiques,* 12 de mayo de 1830, pp. 435-436.

88 *Caliban, par deux ermites de Ménilmontant rentrés dans le monde* [Calibán, por dos ermitaños de M. vueltos al siglo], París, 1833, Prefacio, pp. XVII-XVIII. Uno de los dos ermitaños es indudablemente Édouard Pouyat, ex redactor del *Globe* sansimoniano, que participó efectivamente del retiro conventual de los sansimonianos en Ménilmontant (véase Charléty, *op. cit.*, p. 199, nota 1), y que habría de publicar en 1834 el *keepsake* sansimoniano titulado *Les Étoiles* [Las estrellas]. El otro ermitaño, según Barbier, sería Ménétrier, sin duda Charles, que escribió después obras para niños (?).

Sansimonismo y Jeune-France

Aunque los sansimonianos hablan, llegado el caso, como se hacía desde varias generaciones atrás, de la unidad del sacerdocio y de la poesía en los tiempos primitivos,[89] saben, en virtud del historicismo fundamental de su doctrina, que las cosas tomaron después otros derroteros, y que hay que partir del pasado inmediato y del presente si se quiere restablecer en una forma nueva la alianza de la fe con el arte y la poesía. De ahí, en la literatura sansimoniana, unos análisis más concretos que las exposiciones de pura doctrina, y que nos muestran mejor la escuela en relación viva con el mundo literario contemporáneo. A este respecto, uno de los temas que se encuentra tratado con más frecuencia es el de la posición particular de las bellas artes y de la poesía en las épocas críticas, y sobre todo en aquella a la que el sansimonismo se propone dar fin. Entre el Renacimiento y el siglo XIX, las artes, se nos dice, adquirieron, a causa del decaimiento de las creencias, una posición independiente, una especie de soberanía espiritual interina. Así, en la *Exposition* de la doctrina: "En las épocas orgánicas, la manifestación más elevada de los *sentimientos* lleva el nombre de *culto,* en la acepción más directa de la palabra; en las épocas críticas adopta el de *bellas artes,* expresión que encierra la misma idea de crítica respecto de la de *culto,* que el término de filosofía en relación con el de religión."[90] Esta manera de ver es especialmente la de Émile Barrault, que describe la literatura adueñándose, por medio del teatro y la novela profanos, de la dirección de los espíritus a medida que se debilita la fe católica: "¿A la oscura celda del fraile, donde la meditación, entre la cruz y un cráneo descarnado, enlaza la tierra con el cielo con una misteriosa escala, incesantemente recorrida por la santa milicia de los enviados del Señor, no veis sucederle la luminosa celda del escritor, abierta a todos los rayos de este mundo reprobado por el cristianismo, mundo que, como curioso explorador, afronta con sus miradas y refiere en la *novela?* Al lado del templo donde austeros cánticos se entremezclan con una austera predicación, que cayendo de un púlpito exiguo en acentos monótonos sobre los fieles recogidos, los separa de las pompas satánicas y de los lazos materiales, ¿no escucháis ya el ruido de los aplausos en esos teatros en los que, ante la multitud agitada, unos actores, intérpretes fervorosos de la inspiración del poeta, hacen revivir ese mundo personificado en el drama? Sí, surge una *Iglesia*

[89] Véase, por ejemplo, Barrault, *Aux Artistes,* p. 25.

[90] *Doctrine de Saint-Simon. Exposition,* 1er. año, p. 199; "el culto en la acepción más directa": hay que entender "el culto en el sentido corriente de la palabra"; en la acepción sansimoniana, el "culto" es la actividad industrial, servicio moderno de Dios.

nueva, que opone a los nombres de la iglesia antigua claudicante unos nombres famosos [. . .]."[91]

Por otra parte, las obras del escritor o del artista revisten, en toda época, una importante significación social. El arte no está en libertad de aceptar o de rechazar una misión humana; esta misión se le da, y él la cumple, quiéralo o no, tanto en la fe como en la incredulidad: la cuestión del compromiso del arte se halla sustraída del libre albedrío de los artistas. A esta luz es como se juzgan las producciones de las épocas críticas. Cae de su peso que se denuncia su insuficiencia y su carácter necesariamente efímero: separadas de la fe, no expresan sino una mutación transitoria entre dos mundos orgánicos; pero esta mutación es necesaria, es activa y da forma a los materiales de la época futura. Se elogia la literatura de los siglos críticos en su alta misión histórica (rechazo del pasado a la vez que presentimiento del futuro), que prepara para una fe más amplia que la antigua. Saint-Simon había considerado bajo este doble aspecto únicamente la literatura filosófica y política del siglo XVIII y de su época; no se había interesado, desde este punto de vista, por las producciones de las artes y por las obras de ficción. La aportación de sus continuadores, y de Émile Barrault en particular, consistió en integrar en el seno de la doctrina una historia relativamente simpática del arte y de la poesía modernos.

Situaban la generación romántica al final de esta época crítica que hacían datar del Renacimiento; esta última generación vivía bajo sus miradas la experiencia de una fe arruinada y de una esperanza todavía incierta. Pero de esa generación formaban parte ellos mismos, y en algunos de sus acentos se adivina que esta experiencia fue también la suya, y que la fe que proponían a los demás había comenzado por ser su propio remedio. Hijos de la Restauración y de 1830, no veían únicamente la época crítica como un tiempo de examen y de negación intelectualmente necesaria, sino como un tránsito patético entre un mundo moribundo y un mundo por nacer. A Rousseau lo ven ya como una especie de protagonista trágico de la transición: "¡Ah! Los dolores de una época crítica entraron de todas partes en vuestra alma. Religioso, os visteis reducido a adorar a vuestro Dios, solo o en presencia de sus obras; amante y afectuoso, vuestros amigos os hirieron con su egoísmo o con sus opiniones; ciudadano, carecisteis de patria; desbordante de genio y de entusiasmo, habéis incitado sobre todo a la destrucción. Por

[91] Barrault, artículos del *Globe* sobre *Otelo* y *Don Juan* (febrero de 1832), reproducidos en el *Recueil de prédications*, t. II (mi cita, pp. 398-399); al teatro se le llama ya la "iglesia de la crítica" en *L'Organisateur*, 25 de diciembre de 1830, p. 145 (en un *Discours sur les beaux-arts*, que bien podría ser de Barrault; véase también su folleto *Aux Artistes*, pp. 53-54). Y, próximo al sansimonismo, H. Auger, *Du monopole et de la concurrence des théâtres* [Sobre el monopolio y la competencia de los teatros], París, 1832, pp. 6 ss.

eso la tristeza, la desconfianza, la melancolía, envenenaron vuestras horas, y quizá un suicidio puso fin a vuestra vida."[92] Pero fue sobre todo Byron quien suministró a la simpatía sansimoniana el tipo de la desesperación crítica contemporánea, destructora y solitaria, elevándose en vano hacia un ideal que no puede alcanzar: "¡Byron, surge Byron! Con audaz acento destrona a la providencia y sienta sobre su trono una ciega fatalidad; se burla con desdén, persigue con implacable ironía todo lo que ha merecido las alabanzas de la humanidad, parece experimentar un placer infernal en desencantarlo todo, en desencantarse a sí mismo, y de repente, en medio de esta risa amarga, deja escapar los acentos de una negra melancolía." Pero el poeta no es un incrédulo verdadero; su tormento deja traslucir una necesidad infinita: "Escuchad, y sabed el secreto de sus sufrimientos. Está *solo:* vuestra sociedad. entregada al egoísmo y a la anarquía [. . .], le presenta la imagen desoladora del caos que también encuentra en el universo. Está *solo;* porque, obligado a concentrar su poder de amar en efectos individuales, entregado a los caprichos y a los tormentos ajenos, a unos celos delirantes, sin encontrar nada, ¡oh, Dios mío!, porque no os conocía, nada que pudiera satisfacer su sed inalterable de amor, miserable por no amar sino a sí mismo, se odia a sí mismo, como odia a la gente que lo rodea."[93] Si la poesía de Byron concibe para las almas elevadas un objeto grandioso, "aguardad: es una acción grande, admirable, heroica, ¡es el suicidio!, el suicidio, único sacrificio posible en las épocas críticas, con el que el hombre no puede inmolarse más que a sus propias pasiones, y en el que es a la vez la víctima y el Dios único."[94]

Se piensa en las exhortaciones que el romanticismo cristiano dirigía a Byron desde hacía diez años; se cree estar oyendo a Lamartine cuando conjuraba al poeta inglés que volviera a la fe, salvo que la fe de los sansimonianos tiene menos por objeto el Dios del cielo que el lazo orgánico que debe unir a los hombres. Por eso su Byron no es ya por completo el de Lamartine; sigue siendo el incrédulo desolado que prueba con su misma desolación el valor de la fe, pero es además el solitario en rebelión contra el vínculo social que veían en él los Jeune-France. Y en efecto, es en el tipo Jeune-France en el que parece inspirarse el retrato sansimoniano del poeta de la era crítica: "¿Qué hacen los *poetas* a quienes *Dios* reviste de la gloria de unir entre sí a los hombres divididos ellos mismos, no os agradan sino a condición de expresar con energía los placeres salvajes de la independencia, los dolores del egoísmo, los goces de la ruina; acentos blasfematorios, gritos de guerra y de desesperación, he ahí lo que os hace estremecer, lo que os arranca

[92] Barrault, *Aux Artistes*, p. 59.
[93] *Recueil de prédications*, t. I, p. 72 (predicación de Barrault sobre la incredulidad).
[94] Barrault, *Aux Artistes*, pp. 64-65.

lágrimas crueles con que os embriagáis con frenesí, y en su lenguaje de lamento y de desolación reconocéis el cantor legítimo de vuestra época."[95]

La inspiración Jeune-France, dominada enteramente por la conmoción y la decepción de 1830, se muestra mejor todavía en un joven sansimoniano cuya historia podemos leer a través de su predicación: "Como en el aire sofocante de la Restauración, algunas brisas refrescantes trajeron hasta nosotros los nombres de Jordan, de Manuel y de Foy, murmurábamos quedamente: ¡valor!, y nos repetíamos con secreta impaciencia: ¡libertad! ¡libertad! ¡Teníamos prisa por crecer! Pero cuando se abrió ante nosotros aquella sociedad que hasta ese momento sólo habíamos entrevisto a través de la red flotante de nuestras esperanzas, cuando nos fue permitido abarcar con una mirada todo el horizonte, adelantarnos solos, sin guía, por aquel campo desconocido, entonces desaparecieron poco a poco los brillantes colores que habíamos soñado, remplazados por una pálida bruma que a cada paso se volvía más opaca y más molesta para la vista. Todo se deformaba y se alteraba insensiblemente; y sin embargo, nuestra penosa sorpresa sólo provocaba en torno nuestro sonrisas irónicas. Y mientras veíamos marchitarse a nuestro lado unas almas jóvenes que habíamos conocido bellas y ardientes de esperanza, la sabiduría del siglo nos invitaba a acelerar en nosotros aquella marchitez moral que nos parecía tan horrible en los otros [. . .]. Avergonzados de nuestra melancolía, ocultábamos nuestras lágrimas, y nos disponíamos a dejarnos vencer por el sueño general, que, convulsivo primero, pero después pesado, no es más que un largo intervalo de letargo entre la infancia y la muerte."[96] Tal es el tono de la juventud romántica contemporánea. El joven predicador refiere a continuación cómo el descubrimiento de la doctrina sansimoniana lo regeneró, y predicando con su propio ejemplo, reprueba la literatura que se mantiene prisionera de la desesperanza: "No os confundáis con aquellos de vuestros poetas que, colocándose ante vosotros, os llaman y os cuentan a grandes gritos vuestras propias angustias; ¡gritos de desdichados que oprimidos entre la multitud quieren descargar su pecho, gritos de enfermos que irritan su dolor creyendo calmarlo o prolongar su agonía!" Sigue la evocación de los temas fantasmagóricos, fúnebres o monstruosos del romanticismo más reciente: "Todos quieren obligaros a soportar la cruz del siglo caída sobre ellos, todos quieren descargar sobre vosotros el mal contagioso que al nacer recibieron de vosotros mismos cuando tendían los brazos para estrecharos en ellos."[97]

[95] *Recueil de prédications*, t. I, p. 226 (predicación de Barrault sobre el sacerdocio).

[96] *Ibid.*, t. I, pp. 448-449 (predicación, citada más arriba, de Charton).

[97] *Ibid.*, p. 452.

De esta especie de afinidad entre los apóstoles sansimonianos y la joven generación literaria, tenemos más indicios que el solo contenido de su predicación. He aquí, por ejemplo, un abogado provinciano, nacido a principios de siglo, de tradición muy probablemente católica, que se deja ganar a la vez por la violenta desesperación de los Jeune-France y la esperanza ofrecida por la doctrina de Saint-Simon. Un caso como éste, encontrado al azar de las lecturas, no debe ser el único. Labutte,[98] que afirma a fines de 1830, en términos sansimonianos, la superioridad de las épocas religiosas, y en particular de la Edad Media católica, sobre "esta edad crítica" en la que "se ha roto el gran vínculo social",[99] muestra en sus escritos literarios toda la violenta angustia que siguió a 1830: creencias marchitas, atractivo de la religión y del sacrilegio mezclados, espera de otra cosa.[100] Siente el furor neo-jacobino de algunos Jeune-France contra la burguesía, contra los "marqueses de la vara de medir, contra el aspecto estúpido y vulgar de los aristócratas de nuevo cuño"; opone la una a la otra "esta raza innoble de egoístas de rostro mofletudo que le chupan al pueblo la médula y la joven generación que se ha lanzado desde todos los grados de la jerarquía social para unirse a los proletarios oprimidos y conducirlos a la batalla". De este furor impotente nace una tentación de repliegue en el arte, cuya fuerza conoce: "el artista se encuentra obligado a replegarse sobre sí mismo y a vivir para sí únicamente"; pero tal actitud no debería imponerse sino de manera transitoria, mientras tanto: "que sea tan sólo por cierto tiempo, porque si bien está permitido creer que el *motín del pensamiento* tiene sus límites, que el arte revolucionario es algo restringido, también es una blasfemia contra la sociedad, una abdicación vergonzosa del título de ciudadano, para cualquiera que tenga una pluma en la mano, escribir, como un axioma de verdad

[98] Labutte figura en el *Manuel du bibliographe normand* [Manual del bibliógrafo normando] de Frère (1858) como "abogado y literato", nacido en El Havre; y en la *Nouvelle bibliographie normande* de Madame N. N. Oursel (2 vols., más un vol. de suplemento, París, 1886-1888), que lo llama "Thomas-Augustin Michel, conocido por Labutte", lo da como nacido en Honfleur en 1801 y muerto en París en 1881, y dice que fue "abogado en El Havre".

[99] A. Labutte, *De l'identité de la religion avec l'ordre politique* [Sobre la identidad de la religión con el orden político] (4 artículos en *Le Mercure de France au dix-neuvième siècle*, 1830, t. XXXI; mi cita, p. 529). Labutte se sentía, sin embargo, inquieto por la tendencia sansimoniana a la jerarquía y a la autoridad: véanse sus artículos *De la doctrine de Saint-Simon* en los tomos XXXII y XXXIII de la misma revista. Sobre el sansimonismo de Labutte, véanse las ironías liberales del *Petit Poucet* (t. II, p. 456, hacia fines de marzo de 1833).

[100] Véase especialmente *Deux mois de sacerdoce* [Dos meses de sacerdocio], París, 1832.

absoluta: ¡La soledad es santa!"[101] Este axioma es el de Vigny en *Stello,* que acababa de publicarse; pero Vigny mismo no lo da como "verdad absoluta", puesto que ve el pensamiento del poeta conquistando las generaciones futuras. Como quiera que sea, un ejemplo como el de Labutte muestra bien cómo la predicación sansimoniana, aunque utópica en sus perspectivas, podía entrar en resonancia con el desconcierto efectivo de la joven generación.

El remedio estaba, ¡ay!, menos garantizado que el mal. Los oradores de la nueva iglesia, al predicar a los poetas y a los artistas con una intuición aguda de aquello de que sufren, dan a entender siempre, en la descripción misma de la enfermedad, el modo de curación que juzgan apropiado. Así: "La poesía, en su lenguaje doloroso, es por sí misma la indicación de una necesidad enérgica de lazo entre los hombres. Para el artista moderno, la soledad, buscada por el epicúreo antiguo, es un suplicio espantoso: si sufre y acusa a los hombres, es porque se siente aislado en medio de ellos; y si acogéis con amargo placer esta expresión de melancolía, es porque todos sentís que vuestro mal consiste en no ser suficientemente amados, en no amar lo bastante vosotros mismos."[102] Los sansimonianos comparaban a los poetas de su época con los paganos decepcionados del Bajo Imperio, a quienes la palabra cristiana había regenerado; veíanse a sí mismos semejantes a los apóstoles: vivían de este modo un sueño anacrónico, que pronto fue defraudado. Pero conocían bien a aquellos a quienes hablaban, y definían perfectamente el divorcio amenazador del arte y de la sociedad establecida cuando escribían: "Unos empequeñecerán el arte, otros lo profanarán; aquellos que, más fuertes y más puros, le han consagrado un culto severo, lo encerrarán en una especie de majestad estoica y se resignarán a verlo privado de acción social."[103] Se piensa otra vez en Vigny, a quien otro artículo trata de convertir.[104] Pero el daño es a veces más profundo: algunos artistas "han llegado a considerar, en relación con ellos mismos, el don de la poesía como un castigo del cielo, *un don de su odio,* como un gusano devorador, como un aneurisma de nacimiento".[105] Estas líneas plantean con violencia un tema

[101] A. Labutte, *Chronique du jour des morts* [Crónica del día de difuntos], París, 1833, "Pequeño prefacio", pp. 2, 7, 9.

[102] *Recueil de prédications,* t. II, p. 16 (predicación de Barrault titulada "Le Passé s'écroule, L'Avenir surgit" [El pasado se derrumba, el porvenir surge]).

[103] "Des beaux-arts à l'époque actuelle", artículo anónimo en *Le Globe* del 10 de marzo de 1831.

[104] Reseña del poema "Paris, élévation", de Vigny, en *Le Globe* del 9 de mayo de 1831; este poema, deplorando la ruina de las creencias, aludía sin antipatía al sansimonismo.

[105] Artículo, ya citado, del 10 de marzo de 1831, del *Globe* sansimoniano. ¿Fue Sainte-Beuve, que se había quedado en el periódico después de su nueva orientación, y que no habría de abandonarlo sino pasada esta fecha, quien inspiró este artículo? (Véase H. J. Hunt, *op. cit.,* p. 59 y n.).

subyacente a todo el romanticismo poético, pero que no habría de prosperar sino en el seno de la generación siguiente, en la desilusión posterior a 1848, y que suministraría la imagen del "poeta maldito". El sansimonismo responde por adelantado a la maldición, pero con la ayuda de un dogma, y de un dogma con pretensiones científicas: ahí comienza su debilidad, y el inevitable escepticismo de su auditorio.

Los predicadores se han esforzado por allanar o negar esta dificultad reafirmando la independencia, e incluso la primacía que su doctrina está con tanta frecuencia inclinada a conceder al genio de la poesía y de las bellas artes. Rechazan el reproche que se les hace de subordinar las artes a la ciencia y a la industria, y protestan contra "esa doctrina incompleta y desoladora" que se les atribuye: "No, el artista a nuestros ojos no está, en la mano del sabio, como un insecto en la mano de un niño, sujeto por un hilo que limita su vuelo; el artista no es ese débil pajarillo que repite en su jaula los cantos que le enseña su dueño; sino que, en su libre vuelo, se cierne por encima de la tierra, y, cercano al cielo, es desde allí desde donde deja oír su voz inspirada y a menudo profética [. . .]. Sólo el artista, en una palabra, por la fuerza de esa simpatía que le hace abarcar a Dios y a la sociedad, es digno de dirigir a la humanidad. ¿Es pues, esto, convertirlo en el esclavo del sabio? Por eso tendemos lealmente la mano a los artistas como a nuestros aliados naturales; y cuando, por medios científicos, por cálculos rigurosos, anunciamos que tenemos ahí un nuevo mundo, hacia el cual es preciso dirigirse al fin, ellos, en vez de andar zigzagueando con una eterna timidez, ¿acaso no advierten en su corazón invencibles presentimientos, no perciben los perfumes de la tierra próxima, carecen de cantos con los que reanimar la tibieza, inflamar el valor, incitarnos en fin a desplegar todas nuestras velas con la esperanza de alcanzar la meta gloriosa?"[106] Pero el predicador, recordando inmediatamente después la propaganda propiamente doctrinal de los discípulos de Saint-Simon, exclama de manera magnífica: "¡Y nosotros también, también nosotros somos artistas!"[107] Aquí volvemos a encontrar la ambigüedad, la confusión irresistiblemente usurpadora que conocíamos ya.

La imaginación sansimoniana

El valor que los sansimonianos conceden, a pesar de todo, al genio poético, los incita a veces a enriquecer la doctrina con imágenes sorprendentes. Así, los apóstoles retirados en Ménilmontant con el padre Enfantin idearon

[106] Barrault, *Aux Artistes*, pp. 77-78.
[107] *Ibid.*, p. 79.

un plano de la ciudad futura a semejanza del cuerpo humano, obra de arquitectura fantástica que a unos puros filósofos, sin duda no se les habría ocurrido jamás. El proyecto nació de una idea del padre;[108] los apóstoles lo desarrollaron, principalmente Charles Duveyrier, que envió de Ménilmontant a Ladvocat, editor de una célebre colección de artículos y crónicas sobre París, un texto titulado "La Ville nouvelle ou le Paris des Saint-Simoniens" [La ciudad nueva o el París de los sansimonianos],[109] en el que se detalla larga y magníficamente la ciudad imaginaria. La forma humana de la ciudad es masculina, y femenina la del templo, para figurar la expectativa sansimoniana de la madre, de la mujer-mesías que debe completar la revolución espiritual comenzada. Esta ciudad (es Dios mismo quien, en este texto, se supone que la anuncia y la describe) se encontrará sobre el emplazamiento en el que yace París hoy, pálido y desfigurado: "Sobre las márgenes de tu río, sin embargo, y en tu recinto, será donde yo imprima el sello de mis nuevas larguezas, y donde fije el primer anillo de los esponsales entre el hombre y el mundo [. . .]. Allí reposará la cabeza de mi ciudad de apostolado, de mi ciudad de esperanza y de deseo, a la que acostaré tal que un hombre en las orillas de tu río." Sigue la descripción de esta ciudad, a la vez anatomía humana y espléndida organización urbana, vibrante de belleza y de fuerza. El momento de su creación y de su entrada en movimiento está evocado proféticamente; se llama a los pueblos del mundo entero para que acudan a ella y contemplen, en un decorado en el que se pone a contribución todo el universo, las magnificencias del pensamiento, de las artes y de la industria. En el centro se alza el templo-mujer: "En torno de su cuerpo amplio, hasta su cintura, suben en espiral, a través de las vidrieras polícromas, unas galerías que se escalonan como las guirnaldas de un vestido de baile. De lo alto de estas galerías, por encima de las techumbres de vidrio de las imprentas, por encima de los quioscos y los toldos abigarrados de los mercados, por encima de los teatros y los cafés, y las salas de concierto agrupadas en torno a l'Étoile como joyas de fantasía, se ve el gran circo, que parece una copa con su cinta de praderas y sus cinceladuras de altos plátanos, y sus cuadras como dos asas esculpidas en los extremos. Y los caballos de carreras, cuando su vientre pasa rozando el suelo, parecen hormigas que apenas se mueven. Su falda desciende por detrás sobre la gran plaza de los desfiles, y forma con los pliegues de su cola un inmenso anfiteatro al cual

[108] Se puede leer en D'Allemagne, *op. cit.*, pp. 308-309, según el manuscrito 7641 del fondo sansimoniano del Arsenal, este plano trazado por Enfantin en una conversación matinal.

[109] *Paris ou le Livre des Cent-et-un* [París o el Libro de los Ciento Uno], 15 vols., París, 1831-1834. El artículo de Duveyrier se encuentra en el tomo VIII, pp. 315-344 (Duveyrier, nacido en 1803, fue uno de los primeros adeptos, y no abandonó el sansimonismo hasta 1833).

se acude para gozar del espectáculo de los pacíficos carruseles, y respirar el fresco bajo los naranjos. El brazo derecho de la bien amada de mi ciudad está vuelto hacia las cúpulas y los domos industriales, y su mano reposa sobre una esfera cuya parte superior es de cristal, con la superficie coloreada del verde suave del césped tierno, del amarillo plateado de los trigos maduros, y de todos los matices vivos que se abigarran en las hermosas campiñas a los primeros besos de la mañana. Esta esfera forma dentro del tiempo el emplazamiento de mi teatro sagrado, cuyas decoraciones son panoramas. He puesto en la mano izquierda de mi coloso un cetro de azur y plata que toca el suelo y se marida en los aires con las flechas rectas y plateadas de la Academia, y su contorno de pilastras violeta. Del extremo ensanchado de este cetro sube en pirámide aguzada, una llama, faro inmenso cuya luz resplandece a lo lejos y hace visible en el seno de las noches la sonrisa de su rostro. Las escaleras laterales de los industriales y de los hombres de ciencia forman los pliegues de su calzado, la ancha escalera de los sacerdotes y del pueblo sube por entre los pliegues de su túnica entreabierta y sujeta con un broche. Diríase por el resplandor de las vidrieras que serpentean en torno de su cuerpo, a lo largo de la espiral de las galerías, y que irradian en los rosetones de su pecho, que las pedrerías de los cinco continentes están en su túnica y en su corpiño. He cargado sus brazos de ricas ajorcas que sobresalen en terrazas damasquinadas y caladas. He entrelazado en su cinturón laminillas metálicas, espaciadas y vibrantes. Ahí es donde se asienta el nuevo órgano de voces de cobre, de plata y de bronce, cuyas melodías y armonías descienden como una cascada sobre el piso de mi templo, y brotan de su boca, de sus oídos, de sus ojos, de los intervalos que separan las perlas de su cuello y las trenzas de sus cabellos, y de las almenas de su magnífica diadema, simientes de vida que mi bien amada derrama sobre la ciudad y sobre el mundo [. . .]. Y después la invocación final: "¡He aquí mi templo! ¡He aquí mi ciudad! ¡Venid, pues! Acudid de todas las partes de la tierra, oh hombres! El día del alumbramiento de mi ciudad será un día de regocijo inimaginable [. . .]". Y se invita a las multitudes a subir a las colinas que rodean a París, de Meudon a las Buttes-Chaumont, y a subir en globo para dominar el esplendor nocturno del coloso envuelto en fuegos, que "ilumina a lo lejos los campos, y muestra a los hombres un día que no han visto".[110]

Hacia la misma época, Enfantin exponía a los apóstoles la idea de una arquitectura en la que podría haber cierta movilidad y elasticidad gracias al uso de los metales. Michel Chevalier desarrolla esta idea: "El hierro desempeña un papel cada vez mayor en la arquitectura moderna. En ella el ensam-

[110] Duveyrier, *op. cit.*, pp. 339-343. D'Allemagne, *op. cit.*, pp. 309-310, da trozos de la *Ville nouvelle* (por el mismo manuscrito 7641 del Arsenal) que parecen diferir poco, o nada, en absoluto, del texto impreso.

ble de las piezas se hace con holgura, y la longitud y grueso de las mismas, así como sus puntos de apoyo podrían ser distribuidos con miras a un efecto musical. Los tubos de hierro colado, cuyo empleo como apoyo es valioso, podrían hacer el oficio de tubos de órgano. El templo entero podrá ser una orquesta mugiente, un termómetro gigantesco. Por el ensamble de metales diversos, por la acción de algún fuego central que sirviera para las ceremonias, ¿quién puede decir los efectos inmensos, galvánicos, químicos y mecánicos obtenidos en un santuario puesto en comunicación por un campanario pararrayos con la tempestad fogosa? Un templo de Volta, un templo construido con imanes colosales, un templo de melodía y de armonía, un templo a través de cuyo mecanismo unas lentes enormes lanzaran en ciertos momentos oleadas de calor y de luz; un templo que en un momento dado venciera la luz y el fuego por el gas.[111] La vida de la tierra manifestada en su aspecto de misterio por el magnetismo y la electricidad, en su pompa por el brillo de los metales y de los tejidos, por unas cascadas maravillosas, por una pomposa vegetación vista a través de las vidrieras del templo. ¡La vida solar manifestada por el valor y la luz. La vida de los hombres manifestada por la música, por todas las artes, por la profusión de las pinturas y de las esculturas, por los panoramas y los dioramas que reunirían en un solo punto todo el espacio y todo el tiempo! ¡Qué comunión inmensa! ¡Qué gigantesca moralización de todo un pueblo! ¡Qué glorificación de Dios, de su Mesías y de la Humanidad!"[112]

Los apóstoles eran, pues, poetas y artistas a su manera, y se comprende mejor, en presencia de tales textos, la facilidad con que podían confundir doctrina y poesía. Se proyectó en Ménilmontant un *Livre nouveau,* especie de Biblia futura compuesta de un catecismo y de un génesis, y destinada a remplazar la antigua. Se han conservado las reseñas de las cuatro sesiones nocturnas consagradas en julio de 1832 por el padre y sus apóstoles a tal proyecto.[113] Las revelaciones que hizo Enfantin en esta ocasión no siempre son claras, al menos en el resumen que ha llegado hasta nosotros. Se habla mucho allí del lenguaje y de sus virtudes, y se glorifica la palabra poética como una de las claves del futuro. Fue en Ménilmontant donde se formuló

[111] Este gas, supongo, es un soplo producido para apagar el fuego.

[112] Citado por D'Allemagne, *op. cit.*, pp. 307-308 (conversación de agosto-octubre de 1832, en el manuscrito 7641 del Arsenal, fº 124). Michel Chevalier, que dirigió *Le Globe* sansimoniano, y después fue encarcelado en 1832-1833, con Enfantin, recobró su libertad en 1833; se tiene de él (D'Allemagne, *op. cit.*, p. 308, nota), paralelamente al texto que cito, una especie de poema en prosa sobre el templo metálico.

[113] D'Allemagne, *op cit.*, pp. 302 ss., según los manuscritos del Arsenal 7639 y 7640. Charléty, *op cit.*, pp. 187 ss., utiliza por su parte estos textos mezclando con ellos el artículo de Duveyrier sobre la ciudad.

por primera vez el sueño de un teatro de comunión, versión espiritual y cósmicamente dilatada de la fiesta pública. En una de las sesiones expuso Barrault sus meditaciones sobre el espectáculo futuro. En el templo, más amplio que el circo griego o el teatro antiguo, habría de nacer el nuevo drama, síntesis donde, gracias a la inspiración de la mujer, el futuro y lo extraordinario se incorporarían a la tradición y al pasado, unión de todas las artes, música, decoración, danza, mímica y poesía; el universo podría colaborar con la aparición de un cometa o de una aurora boreal, saludados por danzas, perfumes y conciertos de orquesta y súbitamente interpretados por el verbo de una profetisa: "¡Escuchad, es la voz del pueblo! ¡Escuchad, Dios habla por medio de su Sibila! La electricidad vagabunda que circulaba del mundo a la asamblea y de la asamblea al mundo, y que traspasaba los cuerpos sin detenerse, se acumula, se concentra, se exalta en ella como en un foco de energía... Aquellos murmullos confusos que henchían el pecho de todos, se escapaban en voz libre y sonora por la boca de la profetisa que parece haber rozado con un misterioso beso todos aquellos labios ardientes."[114] Esta concepción de un espectáculo total, metafísico en su más alto nivel, colectivo y popular en su público, habría de obsesionar largo tiempo todavía a los adeptos del sacerdocio poético. La misma irrealidad de este sueño lo protegió; se lo ve revivir en los poetas simbolistas, a continuación de Mallarmé, en una época en que la poesía y el público se encontraban más que nunca divorciados el uno del otro, como promesa de porvenir y consuelo de un presente solitario. De manera más general, y al margen incluso de las especulaciones sobre el teatro futuro, el deseo de un arte nuevo capaz de hacer comunicar a la multitud con el lenguaje divino del universo y de la historia es uno de los puntos de encuentro del sansimonismo con el romanticismo humanitario de los mismos años.

Soledad del sansimonismo

No fue, sin embargo, por casualidad que con todo cuanto tenía de intenso y de actual, el sansimonismo sólo pudiera durar algunos años. Se desintegró muy rápidamente, y desde dentro. De los dos padres supremos, Bazard y Enfantin, proclamados tales a fines de 1829; el primero, habiendo renunciado a dicho título en agosto de 1831, abandonó la Iglesia en noviembre del mismo año; y esta partida fue seguida a poco de una serie de otras, a consecuencia de las cuales puede decirse que el periodo creador del movimiento tuvo fin; se prolongó en 1832, en el retiro de Enfantin y de los apóstoles que vi-

[114] D'Allemagne, *op cit.*, p. 306, por el manuscrito 7639 del Arsenal.

vían en comunidad monástica en Ménilmontant; pero ese año fue también el de los procesos y el de la dispersión progresiva de los apóstoles; desde 1833, comienzan sus migraciones y sus empresas personales, cuya rica historia no nos interesa aquí. De hecho, todos los grandes textos del sansimonismo, *Exposition* de la Doctrina, *Prédications,* artículos de *L'Organisateur,* del *Globe* y del *Feuilleton* se sitúan entre 1829 y 1832.

Sabido es que lo que alejó a Bazard, doctrinario muy firme de la reconstrucción "orgánica" de la sociedad a pesar de sus orígenes republicanos y "críticos", fueron las concepciones de Enfatin sobre las relaciones entre los sexos. El sansimonismo se había inclinado desde hora temprana en favor de la liberación de la mujer y su rehabilitación espiritual, siguiendo en esto una corriente general. El hecho mismo de que la Iglesia sansimoniana hubiera abolido el privilegio masculino del sacerdocio, y que Enfatin, padre supremo único después de agosto de 1831, hubiera decidido aguardar a que una madre viniera a completar con él el papado de la secta, podía divertir o indisponer al público, pero no llevaba en sí nada que pudiera ofender a los adeptos.[115] El desacuerdo vino de otra parte. Enfantin entendía la emancipación femenina en el sentido de la disolubilidad del matrimonio y de la libertad amorosa concedida a las naturalezas inconstantes de los dos sexos; más todavía, mezclando a este liberalismo erótico la unción sacerdotal tan característica de su persona y de la orientación general que imprimía al grupo, enseñó que la pareja-sacerdote podría tener por misión dirigir la vida sexual de los fieles y participar en ella de ser necesario. De ahí el escándalo, y el alejamiento, después de Bazard, de Carnot, Leroux, Lechevalier, Reynaud y Charton. La violencia afectiva de los debates que acompañaron el cisma fue tanto más sorprendente cuanto que las máximas aventuradas por Enfantin no fueron seguidas, que sepamos, por ningún hecho práctico: entre todas las burlas que los periódicos lanzaron contra la nueva Iglesia y su jefe, no se encuentra en parte alguna alusiones a cualquier irregularidad sexual en el grupo. Las opiniones completamente teóricas de Enfantin bastaron para mutilar la frágil Iglesia, antes de llevarlo a él mismo a la audiencia de lo criminal y a prisión. Estas opiniones se deducían sin embargo de la filosofía del sansimonismo, que quería ser una síntesis del paganismo y del cristianismo, de

[115] Durante la prisión del padre, en marzo de 1833, habiendo fundado la asociación de los "Compañeros de la Mujer", Barrault marchó a buscar la madre a Oriente (véase su publicación, *1833 ou l'année de la Mère* [1833 o el año de la madre], 2 números publicados en Lyon, 1833, Bibl. Nat. Ld[190] 237), pero no la encontró ni en Constantinopla ni en Esmirna, y acabó por ir a esperar en Egipto al padre, que le hizo saber que, de momento la Industria era la base del culto, y que el globo terrestre que hace fructificar era la novia y la madre que buscaban: véase G. Weill, *op. cit.*, p. 170 y n. 1. Barrault volvió a Francia en 1834 (véase Charléty, *op. cit.*, p. 228).

la carne y del espíritu reconciliados: a partir de ahí, era preciso considerar el problema sexual a una luz distinta de la del cristianismo; convenía levantar la interdicción que había hecho pesar sobre el cuerpo, y de la cual las prohibiciones tradicionales eran la consecuencia. Pero, además de que el padre parecía haberse excedido, la rehabilitación de la carne era discutible en su principio mismo; en la sociedad de 1830, no escandalizaba únicamente a los conservadores: los liberales y los republicanos de aquella época no se andaban con bromas sobre la vida sexual ni sobre el honor conyugal y virginal. Su espiritualismo, explícito o latente, seguía apoyándose en la oposición jerárquica del alma y del cuerpo. Las audacias del sansimonismo en esta materia le enajenaban la casi totalidad de la opinión progresista contemporánea.

Hay, sin embargo, otras razones más profundas para explicar la decadencia y la disolución tan rápida de la secta. El furierismo, que hubiera podido, por motivos totalmente semejantes, sufrir la misma suerte, se sostuvo mejor y más continuamente. Esto se debió a que no adoptó jamás, ni quiso adoptar, la forma de una iglesia; la ambición clerical y dogmática del sansimonismo fue lo que lo condenó de entrada al aislamiento. No su religiosidad, que en sí misma no hubiera alarmado, puesto que no era más que una versión renovada, y muy común entonces, del deísmo prerromántico. Dios les parecía sin misterio, ya que no en su naturaleza, al menos en sus manifestaciones, cuyo centro era el hombre. Predicaban "en nombre de Dios, que para nosotros no se esconde a las miradas en las místicas profundidades del cielo bajo el resplandor inaprensible de una aureola, sino que, presente en todas partes por sabiduría y su belleza, en todas partes vivo, lo es todo él mismo".[116] Lo sobrenatural y lo milagroso son, por decirlo así, comunicados por Dios a la humanidad: "Lo maravilloso no es ya para ella un accidente, una excepción imprevista; es su misma naturaleza [. . .]. ¡Ah! No sigáis pretendiendo que todo es *humano* en nosotros; sí, todo es humano, pero de una *divina humanidad*."[117] Tales maneras de sentir estaban desde hacía largo tiempo difundidas, y el propio catolicismo sufría a veces su contagio. Pero los sansimonianos no se limitaban a esto. Su proyecto original, que los distinguía y sobre el cual se debía necesariamente juzgarlos, era la institución de una autoridad dogmática moderna. Bien se ha visto qué lógica los conducía a ello, desde los primeros intentos de Saint-Simon. Pero esta lógica, en su época, les deparaba pocas posibilidades de ser escuchados.

La autoridad que pretendían fundar era a la vez espiritual y temporal; era una nueva especie de teocracia, contraria a la doctrina tradicional de separación de los dos poderes. Esta doctrina, consagrada en el Evangelio por el

[116] *Recueil de prédications*, t. II, pp. 191-192 (predicación de Barrault sobre la filantropía y la religión).

[117] *Ibid.*, t. I, p. 351 (predicación de Barrault sobre la religión sansimoniana).

reparto entre Dios y César, seguía siendo la de la Iglesia, que la invocaba al menos para sustraerse al control de los gobiernos. Por su parte, la filosofía laica la profesaba contra las intrusiones clericales; ¿pero qué sentido real puede tener la distinción entre lo temporal y lo espiritual para quien coloca el fin del hombre y su dignidad en su desarrollo y plenitud terrenos? La misión de un Voltaire o de un Rousseau, ¿participa de lo temporal o de lo espiritual? Evidentemente de los dos a la vez. Los filósofos, habituados a criticar las pretensiones del sacerdocio, no pensaron en definir claramente las suyas, limitándose a desear que los reyes hiciesen caso de sus luces; la necesidad de libertad crítica compensaba en ellos la tentación de un poder oficial. A fin de cuentas, mantenían la división de los dos poderes en una forma nueva distinguiendo la opinión, que era su dominio y su medio de acción, del gobierno, que correspondía a las autoridades constituidas. Esto no impide que otra lógica haya podido también abrirse paso muy pronto: la que deduce de una visión del hombre prácticamente reducido a la unidad, la idea de una autoridad única para conducirlo.

> Malheur aux nations dont les lois opposées
> Embrouillent de l'état les rênes divisées,*

escribe Voltaire,[118] que excluye sin embargo la posibilidad de un rey-pontífice y se limita, con prudencia, a pedir que los miembros del clero se sometan a la autoridad de las leyes civiles. Rousseau va más lejos; en el famoso capítulo del *Contrat social* sobre la religión civil, no sólo considera un gran mal la separación cristiana de los dos poderes, la rechaza como "evidentemente mala", porque "todo lo que rompe la unidad social no vale nada", y no sólo elogia a Hobbes por haberse "atrevido a reunir las dos cabezas del águila", sino que además propone él mismo tal reunión sugiriendo erigir en obligación civil un credo metafísico cuyos artículos enumera.[119] Sin embargo, su pensamiento no es absolutamente constante en esta materia, y lo que él proponía no entró en el legado del filosofismo. Correspondía a la utopía organizadora seguir este camino hasta el fin.

Se ha visto que Saint-Simon evolucionó, en el curso de su vida, hacia una concepción unitaria del poder. Los sansimonianos la profesaban explícitamente Eugène Rodrigues el primero: "El Estado y la Iglesia se confunden; porque la religión comprende desde ahora toda la sociedad en su seno."[120]

* Ay de las naciones cuyas leyes contrarias enredan las riendas divididas del Estado [T.]

118 Voltaire, *Poème sur la loi naturelle,* 4a. parte, versos 57-58.

119 Rousseau, *Le Contrat social,* libro IV, capítulo VIII; véase también la gran carta a Voltaire del 18 de agosto de 1756 (*Correspondance,* ed. Leigh, t. IV, p. 49).

120 Eugène Rodrigues, *Lettres. . .,* p. 66.

La doctrina, cuando fue expuesta al público, comportaba la reunión de los dos poderes: "Hemos dicho que la humanidad se encaminaba hacia un estado de cosas en el que desaparecería la distinción establecida hoy entre el orden *religioso* y el orden *político*."[121] Es notable que los sansimonianos conciban esta unificación como si se operara en beneficio de lo espiritual, en oposición a la tradición laica de la cual proceden. De hecho, dado el carácter eminentemente social de lo que ellos llaman su religión, podría del mismo modo decirse que lo temporal, en ellos, ha absorbido lo espiritual. Poco importa, después de todo. Preconizaban, en el fondo, una autoridad única y sin límites, de la cual les gustaba decir que era espiritual, queriendo apoyarse en la autoridad del gran precedente católico para imponer un dogma y una jerarquía. Estaban con ello a cien leguas de la Francia liberal que los rodeaba, y a la que hería el carácter insólito y paradójico de su síntesis. Afirmaban la certidumbre de una doctrina científica sin dejar de subordinar la ciencia a la fe; y aunque esta fe tenía casi el contenido de la de Voltaire o la de Rousseau, y ellos habían purgado de hecho su universo, en beneficio de la humanidad sola, de todo rastro sobrenatural o sagrado, sin embargo declaraban necesario un organismo sacerdotal, y lo querían jerarquizado y omnipotente, dotado en cada uno de sus miembros de la autoridad de una "ley viva",[122] y multiplicaban las ceremonias, los trajes, las predicaciones enfáticas. En un mundo en el que el individuo extendía sus derechos, imaginaban un poder orgánico que envolviera y gobernara la vida entera. A una sociedad liberada apenas de un viejo yugo, le proponían con entusiasmo uno nuevo, por lo visto más pesado.

Escribían: "En el futuro, toda ley es la declaración por la cual quien está al frente de una función, de un orden de relaciones sociales, da a conocer su voluntad a sus inferiores, sancionando sus prescripciones con penas o con recompensas. Toda sentencia es el acto por el cual el superior castiga o recompensa a su inferior en el orden de los trabajos o de las relaciones que dirige. Así la ley es siempre real y precisa; porque se refiere siempre a una situación determinada, y el legislador es siempre el hombre que se halla más en estado de apreciar lo que conviene a la situación que regula. La sentencia es siempre equitativa, porque el juez es al mismo tiempo aquel que ama y que conoce mejor el orden que tiene que mantener y al individuo a quien juz-

[121] *Doctrine de Saint-Simon. Exposition*, 2º año, p. 70. Véase igualmente, en el *Feuilleton des journaux politiques* del 31 de marzo de 1830, p. 396, la reseña del *Cours d'histoire* de Schoell.

[122] Sobre la necesidad de una jerarquía gobernante con poderes ilimitados, véase la *Exposition* de la doctrina, 2º año, p. 108, e igualmente p. 165. La teoría del sacerdote, "ley viva", es muy conocida, y contribuyó a alejar a más de un adepto; está desarrollada especialmente en la *Exposition*, 2º año, pp. 167 ss.

ga."[123] Es hacer arbitraria la autoridad, con el pretexto de hacerla próxima; arbitraria y sin embargo esclava, puesto que en una jerarquía cada escalón es inferior a la vez que superior: de modo que la única "ley viva" que realmente vale es la que emana de la persona suprema. Hay que suponer, para justificar tal sistema, que toda superioridad está consagrada al bien común y es digna de su papel: "El superior, hemos dicho, es aquel que, en la esfera en que dispone, ama más a Dios y a la humanidad o a la humanidad en Dios." Además, "el inferior ama al superior, porque él mismo tiende al progreso, al cual no puede tender sino por amar aquello que está por encima de él."[124] El cuadro del papel dirigente de una corporación que pretende encarnar una doctrina está trazado aquí con cierta ingenuidad que hoy nos puede parecer siniestra. Se ha visto cómo respondía el instinto liberal. En general, los hombres de pensamiento, sabios, escritores, poetas, artistas, a quienes se dirigía particularmente la predicación sansimoniana, podían no sentirse representados satisfactoriamente por una iglesia que dejaba pesar sobre ellos una amenaza tan poco disfrazada de servidumbre.

La religión positivista

Al contrario de los sansimonianos, Auguste Comte, fiel al primer pensamiento de Saint-Simon, mantuvo siempre la distinción entre lo espiritual y lo temporal, que la lógica de la utopía tendía a borrar. El dogma en él no sujetaba, pues, al gobierno de manera tan estricta e inmedata como en la sociedad orgánica imaginada por los sansimonianos. La función, por lo demás considerable, que atribuía a la nueva clericatura, frente al poder temporal, era en la sociedad positivista una función de consejo, de persuasión, de censura solemne llegado el caso,[125] no de gobierno propiamente dicho. Su actitud a este respecto es la de un espíritu tan imbuido de las prerrogativas del pensador, y de la necesidad de institucionalizar esas prerrogativas, como prevenido contra toda fórmula absoluta. El positivismo se mantuvo, de hecho, ajeno al movimiento social del siglo; como algunas otras versiones más informes de la utopía científica, que hemos tenido ocasión de encontrar, fue a fin de cuentas, en política, una toma de posición moderada. No por ello es menos notable que creyera deber constituirse en religión dogmática: este desarrollo

[123] *Exposition* de la doctrina, 2º año, pp. 170-171.

[124] *Ibid.*, p. 171. Son éstas las últimas páginas, la conclusión en cierto modo, de la exposición de la doctrina, de la cual este último capítulo lleva por título "La jerarquía".

[125] Véase *Cours de philosophie positive*, t. V (1841), pp. 302 ss. y *Système de politique positive*, t. II (1852), pp. 301 ss., 416 ss.

dice mucho sobre la naturaleza de la utopía de postulados científicos, cualesquiera sean, por lo demás, sus resultados o sus opciones políticas.

Cronológicamente, la religión positivista se sitúa en gran parte fuera de los límites de la edad romántica. Nos detendremos en ella únicamente para subrayar la similitud de las actuaciones finales del comtismo con las que había considerado deshonrosas en el sansimonismo. Hemos visto el desprecio de Comte hacia los desarrollos sentimentales inaugurados por los últimos escritos de Saint-Simon; todavía despreciaba más a los discípulos, efectuaba, en la época de las predicaciones sansimonianas, la rigurosa sistematización de la que, según él, maestro y discípulos habían sido igualmente incapaces. Pero su proyecto no dejaba por ello de seguir siendo, como el de Saint-Simon y de los sansimonianos, el establecimiento de una síntesis del saber en el que se inscribiese la ley de la sociedad humana. Ahora bien, tal empresa, desde el momento en que no la destinaba a anular la moral, conducía por el contrario a afirmar su supremacía promulgando con el nombre de ciencia un sistema *a priori* de valores humanos. Podía creerse al menos que este inevitable desarrollo se produciría con prudencia en un espíritu como el suyo; se podía interpretar en este sentido su ruptura con Saint-Simon y el carácter de los trabajos que siguieron a esta ruptura, y suponer que no llegaría, sobre todo en la dirección religiosa, a los extremos que había juzgado ridículos en los demás. Ahora bien, esto fue precisamente lo que se produjo. Después de los apóstoles sansimonianos, anunció él a su vez una religión. El *Cours de philosophie positive* conduce a presentar la humanidad como distinta de sus miembros;[126] este concepto fue pronto dotado de ser y recibió los nombres ordinarios de Dios en el deísmo: es el "Gran Ser", el "nuevo Ser Supremo",[127] al cual no pueden ser incorporados más que los individuos que sean dignos de ello;[128] únicamente el recurso a ese Ser hace posible una "entera sistematización", así como el recurso a Dios, para los creyentes, es el único que da la inteligencia del universo. Sin embargo, para mantenerse consecuente en su rechazo de la ontología, fuerza es que Comte califique su síntesis de "subjetiva", negándole con esto todo apoyo que no sea el del hombre,[129] ¿pero para qué haber comenzado, entonces, por sistematizar las ciencias de la naturaleza? No parece ver la dificultad, y sin el menor embarazo coloca la subjetividad en la cima de un sistema pretendidamente

[126] *Cours de philosophie positive*, t. VI (1842), p. 692; igualmente, *Discours sur l'esprit positif* [Discurso sobre el espíritu positivo], París, 1844, p. 74.

[127] *Discours sur l'ensemble du positivisme* [Discurso sobre el conjunto del positivismo], París, 1848, pp. 323, 327 y *passim*.

[128] *Système de politique positive*, t. I (1851), p. 411.

[129] Véase en especial *Discours sur l'esprit positif*, p. 24; *Discours sur l'ensemble du positivisme*, pp. 21, 34-36; *Cathéchisme positiviste*, París, 1852, p. 157.

científico, y proclama "la preponderancia continua del corazón sobre el espíritu".[130] Al hacer esto, no cree en modo alguno contradecir su proceso anterior, sino proseguirlo en línea recta; lo dice con el tono de la evidencia: "El espíritu positivo viene hoy, con la fundación de la sociología, a colocarse para siempre bajo el justo dominio del corazón, de modo que se permita al fin la sistematización total, por la subcrdinación continua de la base objetiva respecto del principio subjetivo."[131]

Así, en la religión de Auguste Comte la humanidad remplaza a Dios y hereda mal que bien —subjetivamente— sus atributos. Esta religión que rechaza un Dios mantiene un aparato de oraciones, ritos, catecismos y sacramentos;[132] instituye una nueva trinidad: humanidad, cielo, tierra (dicho de otro modo, Gran Ser, Gran Fetiche, Gran Medio);[133] desarrolla un culto femenino, que culmina en el tipo de una Virgen Madre.[134] Saint-Simon no había llegado jamás tan lejos en su idea de un nuevo cristianismo; jamás había caído, en todo caso, en la feminización del dogma científico; es más bien a Enfantin a quien Comte parece seguir aquí a pesar suyo. La influencia de Clotilde de Vaux fue sin duda decisiva en esta inflexión particular del positivismo; pero queda por explicar el hecho de que tal influencia pudiera obrar de manera tan extraordinaria, y muy ciertamente ajena toda sugestión de la propia interesada. Clotilde fue la ocasión de un desarrollo fuertemente motivado al margen de su persona, y que había comenzado ya cuando ella apareció. ¿Se ha advertido que después de la muerte de Clotilde, Auguste Comte aguardó un momento a que una "digna émula" viniera a remplazarla para asegurar la propagación femenina del positivismo?[135] He aquí algo que se parece bastante, se convendrá en ello, a la espera sansimoniana de la Madre. Como quiera que sea, el mismo que quince años antes había escrito, a propósito de la religiosidad naciente de los discípulos póstumos de Saint-Simon: "He aquí a donde los conduce el sentimentalismo", y que ha blaba entonces de una "teofilantropía recalentada",[136] anuncia en 1844 que va a llegar el tiempo "de desarrollar convenientemente el carácter sentimen-

[130] *Discours sur l'ensemble...*, p. 16 (véase también p. 12). La idea aparece igualmente bajo otras expresiones: preponderancia de la "efectividad", de la "sociabilidad".

[131] *Ibid.*, p. 36.

[132] Véase especialmente *Système de politique positive*, t. IV (1854), cap. II, pp. 109-158.

[133] Véase *synthèse subjective*, París, 1856, p. 24.

[134] Véase *Discours sur l'ensemble...*, toda la 4a. parte, y p. 255; *Système de politique positive*, t. IV, pp. 241, 273, 411.

[135] *Discours sur l'ensemble...*, p. 265.

[136] Cartas a d'Eichthal del 9 de diciembre de 1828 y del 11 de diciembre de 1829 (en *Lettres d'Aug. Comte à divers*, t. II, París, 1904, pp. 105 y 112).

tal de la filosofía nueva".[137] Hay que convenir que no falló en esta misión. En la serie de las versiones sucesivas de la utopía cientificista, cada una no desprecia nada tanto como a sus hermanas mayores, cuyo proceso esencial reproduce sin embargo, pese al esfuerzo que haga por disculparse de ello. Los títulos científicos de que cada una se prevale con exclusión de las precedentes, se revelan usurpados en todas, a menos que se llame ciencia, cuando se trata del hombre y de la sociedad, un tipo de construcción apriorística al que se niega tal nombre en cualquier otro dominio. Auguste Comte ponía, entre su maestro y él, un abismo que nos parece menos evidente que al propio Comte; lo que nos choca en ellos les es común, y no los cohíbe ni al uno ni al otro; y es que no dudan que se puedan deducir de un conocimiento científico los fines de la existencia social, y necesariamente impotentes para obrar esta deducción sin recurrir a un principio extracientífico, cargan tan alegremente el uno como el otro con esta contradicción.

Poesía y bellas artes según el positivismo

A la vez que el corazón iba prevaleciendo en Auguste Comte sobre la inteligencia, y por un proceso análogo al que habían seguido Saint-Simon y los sansimonianos, la poesía y las bellas artes se dignificaron singularmente a sus ojos. Ya en 1838, cuando pasó de la parte puramente científica del *Cours de philosophie positive* a las consideraciones sobre la sociedad, es decir, en el momento de abordar el remate humano y subjetivo del sistema, atravesó una crisis significativa, respecto de la cual nos dice él mismo que su "principal resultado característico consistió en una viva excitación permanente de mi afición natural a las diversas bellas artes, sobre todo a la poesía y a la música, que recibió entonces un notable aumento continuo".[138] Identificó entonces, él también, el genio de la poesía y de las artes con la facultad de amar, con el sentimiento, desde entonces preponderante a sus ojos.[139] A partir de ahí el problema del papel de la poesía y del arte en la sociedad moderna se planteó para él en los términos que ya conocemos, y con las mismas dificultades.

Desde el primer momento, el artista y el poeta ilustran la doctrina con sus obras; la hacen vivir a los ojos del público, en particular en las fiestas

[137] Carta del 4 de abril de 1844 a Madame Austin (*ibid.*, p. 277).

[138] Carta del 5 de agosto de 1845 a Clotilde de Vaux, recogida en Auguste Comte, *Testament*, París, 1884, p. 294.

[139] Así en la primera "Santa Clotilde" (2 de junio de 1845), publicada en *Deux lettres philosophiques composées pour Mme. Clotilde de Vaux*, París, 1896, p. 12.

laicas que deben remplazar las solemnidades del culto católico.[140] De este aspecto relativamente modesto de la "misión del arte regenerado", nos ofrece Comte un cuadro puntual, en relación con el proyecto de calendario positivista y el culto de los grandes hombres en humanidad.[141] La poesía y el arte, vistos desde este ángulo, desempeñan en suma un papel auxiliar; ejecutan más que conciben. Pero su intervención será tanto más valiosa cuanto que el trabajo de concepción ya estará realizado entonces: "Por estar entonces sistematizada la base universal de la sabiduría humana, bastará apelar a ella, y el sacerdocio filosófico se ocupará menos de la concepción que de la ejecución, cuya índole es sobre todo estética."[142] Al designar habitualmente Comte el ministerio estético con el nombre de "idealización", analizó el procedimiento por el cual el arte valoriza y acredita una manera de ser: los "tipos" que el arte representa son figuras del hombre erigidas en modelos. Al analizar así el papel del arte y de la literatura como agentes concretos, mediante la ficción, de la definición de los valores en el seno de una sociedad, Comte abrió sin duda una de las grandes vías de la reflexión sociológica sobre las obras del espíritu.[143]

Pero el verdadero problema reside en el grado de autonomía creadora que el sistema concede al arte, en relación con la doctrina-madre, en la parte que atribuye al artista como inventor, y no solamente como ilustrador y agente de difusión. Sobre este punto, el pensamiento de Auguste Comte presenta las mismas ambigüedades que hemos advertido ya en otros lugares. Reserva la iniciativa al filósofo, que es el primero en trazar la idea de los tipos que, mediante el arte, se ganarán la simpatía del público. Pero estos tipos no están realmente constituidos sino cuando el arte les ha dado vida: "Aunque la filosofía dogmática deba dirigir siempre la elaboración directa de los diversos tipos intelectuales o morales que ha de exigir la nueva organización espiritual, la participación estética se hará, sin embargo, indispensable. ya sea para su activa propagación, ya incluso para su última preparación."[144] Esta afirmación vacilante trata de conciliar dos tentaciones opuestas. Una de ellas se inclina a la supremacía declarada del filósofo: "El desarrollo y la acción de las bellas artes han descansado siempre, de toda

140 Comte sigue aquí, tras Saint-Simon y otros, la tradición de la Revolución, y lo sabe (véase *Discours sur l'ensemble*..., p. 297).

141 *Discours sur l'ensemble*..., pp. 336 ss.

142 *Ibid.*, p. 297.

143 De una manera general puede decirse que el sansimonismo, ortodoxo o disidente, abrió el camino, de manera más de una vez penetrante, a una sociología de la literatura; pueden leerse con interés las *Quelques réflexions sur la littérature et les beaux-arts* [Algunas reflexiones sobre la literatura y las bellas artes], de Buchez (*Le Producteur,* t. IV, p. 190).

144 *Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 883.

necesidad, sobre una filosofía preexistente [. . .]. Jamás pudieron las facultades de expresión dominar directamente las facultades de concepción, a las que su naturaleza propia las subordina siempre necesariamente."[145] Pero, inclinándose en el sentido opuesto, el mismo Comte escribe: "La ciencia no puede determinar lo bastante la naturaleza y el destino del nuevo Ser Supremo" (que es, recordémoslo, la humanidad) "para llenar las necesidades de un culto cuyo objeto debe concebirse claramente para que sea posible amarlo sin esfuerzo y servirlo con ardor. Corresponde al genio estético llenar, a este respecto, las inevitables lagunas que deja el genio científico, siempre contenido en los estrechos límites de la realidad, sobre todo en tal materia. Su propia índole lo dispone mejor a representar la de la humanidad, porque el arte participa en ella más que la ciencia [. . .]. Así, la síntesis fundamental que habrá de inaugurar el culto final conviene más al arte que a la ciencia, que sólo le suministrará una base indispensable. Únicamente la poesía [. . .] acabará de colocarnos en el verdadero punto de vista humanista, haciéndonos sentir dignamente todos los atributos esenciales del Gran Ser que componemos [. . .]. Antipático a todo análisis, el arte nos explicará la naturaleza y la condición de la humanidad al representarnos su verdadero destino, su lucha continua con una dolorosa fatalidad, convertida en una fuente de dicha y de gloria, su lenta evolución preliminar, y sus altas esperanzas próximas."[146] La idea de un poema de la humanidad no era ciertamente nueva en esa fecha de 1848; obsesionaba las mentes desde hacía veinte o treinta años, y este género literario tenía ya su historia. Lo que nos interesa, en la sugestión de Comte, es verificar que el sistema de la utopía con postulados científicos no puede desplegarse en toda su extensión sin que la poesía, seguida de las bellas artes, se imponga a él, portadora de fe viva, animadora y sacerdotisa.

¿Hasta qué punto recibe realmente la poesía la investidura sacerdotal? Comte no lo dice con más claridad que sus predecesores. Sabe que la elevación de los escritores data del Siglo de las Luces, es decir del momento culminante de la época crítica "Ahí es donde hay que situar el verdadero advenimiento social de la clase de los literatos."[147] El arte, popularizándose entonces, colaboró con la literatura en la obra de necesaria destrucción: "Por ahí fue por donde los poetas y artistas [. . .] llegaron entonces muy pronto a ser en cierto modo erigidos espontáneamente, en muchos aspectos, jefes espirituales de las poblaciones modernas, contra el sistema de resistencia retrógrada que éstas tendían a destruir irrevocablemente."[148] Pero

[145] *Ibid.*, t. V, p. 138; igualmente, *Discours sur l'ensemble. . .*, p. 271.
[146] *Discours sur l'ensemble. . .*, pp. 333-334.
[147] *Cours de philosophie positive*, t. V, p. 729.
[148] *Ibid.*, t. VI, pp. 221-222.

semejante homenaje, por parte del fundador del positivismo, es al mismo tiempo una denuncia, ya que se trata precisamente hoy de liquidar la herencia de la época crítica: lo cual quiere decir que el arte y la literatura deben reformarse totalmente para ejercer su ministerio en una era nueva, y no podrían remediar por sus propios medios su "falta de principio filosófico y de destino social"; el filósofo es el único que puede sentar las bases de la reforma del arte y la literatura modificando el conjunto de la situación de que dependen; las tentativas espontáneas de los interesados no conducen más que a la "desvergüenza estética".[149] Realmente, esta desvergüenza viene de antiguo, ya que es posible advertirla entre los griegos, cuando el arte, "aislado del tronco sacerdotal", llegó a "atribuirse la fundación intelectual, e incluso social, de la civilización de la que emanaba":[150] he aquí explicadas, y refutadas, las prestigiosas leyendas de Orfeo y de Anfión, en las que unos poetas usurpan una función de civilizadores y de fundadores que jamás fue la suya. La Edad Media católica puso en ello remedio, pero el daño reaparece ya con Dante, y culmina en "el delirio actual del orgullo poético".[151] Entre la primera debilitación de la teocracia medieval y el advenimiento moderno de la sociocracia positivista, "durante este largo interregno, la clase excepcional que se dedicaba al cultivo exclusivo de las facultades de expresión debió ofrecer dondequiera el contraste habitual de las pretensiones más desordenadas con la situación más degradante".[152] De una manera general, "el hombre se degrada al consagrar su vida entera al ejercicio exclusivo de las facultades puramente secundarias".[153]

Por eso no es deseable que exista una clase especial de literatos y de artistas: "El poder espiritual futuro, primera base de una verdadera organización, residirá en una clase enteramente nueva."[154] El filósofo positivo, que incluye en sí la ciencia superándola, incluirá igualmente, y de manera no menos indispensable, la poesía; porque "no existe, en el fondo, ninguna incompatibilidad orgánica entre el genio estético y el genio científico" y el sacerdocio implicará "una fusión necesaria entre la poesía y la filosofía"; "los sacerdotes, por lo general filósofos, se volverán momentáneamente poetas cuando nuestra diosa necesite nuevas efusiones generales."[155] Esta solución heroica, cuya idea se ha percibido ya en la predicación sansimoniana, suprimiría evidentemente la dificultad, si ella misma no fuera quimérica. Prueba

149 *Ibid.*, t. VI, pp. 441-442.
150 *Système de politique positive*, t. III (1853), p. 279.
151 *Discours sur l'ensemble...*, p. 272.
152 *Système de politique positive*, t. III, la misma página.
153 *Ibid.*, t. III, p. 226; véase también t. IV, p. 96.
154 *Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 523.
155 *Discours sur l'ensemble...*, p. 304; *Système de politique positive*, t. IV, p. 74; *Catéchisme positiviste*, p. 179.

únicamente la idea desmesurada que los iniciadores de la utopía cientificista se hacían de su propio genio. La experiencia, hasta aquí, apenas ha suministrado ejemplo alguno de la reunión, en un mismo hombre, del doctrinario y del poeta, ni de la capacidad de un mismo genio para crear alternativamente en ambos géneros. Es preciso que la doctrina deje a la creación estética su entera independencia, o que reconozca su propósito de sometérsela.

El poeta y el artista ante las nuevas Iglesias

Compréndese bien por qué el llamamiento que la utopía, bajo el efecto de su propia lógica, dirigía con predilección a los poetas y a los artistas, y la promesa que les repetía sin cesar de un papel eminente en los destinos sociales, encontraron tan poco eco entre los interesados. Poetas y artistas permanecieron sordos ante estas magníficas invitaciones. Apenas si una vaga y fugitiva simpatía los acercó acá y allá a tal o cual escuela utópica. Estos llamamientos parecían, sin embargo, responder maravillosamente a su vocación, irresistible entonces, de ministerio espiritual. Pero vislumbraban inconvenientes que contrarrestaban las ventajas ofrecidas a su ambición. Se recordaba la antigua dominación del dogma religioso, y podía causar repugnancia un ascenso que se presentaba combinado con una nueva servidumbre. La amenaza era segura, y se declaraba a veces sin ambages: así Auguste Comte, que consideraba a Victor Cousin como un declamador metafísico, estimaba, por este solo motivo, que "se ha obrado sensatamente suspendiendo su curso".[156] Es difícil saber en qué medida pudieron hacer notorias los adeptos de la utopía, con sus palabras, cartas y salidas de tono, sus predisposiciones autoritarias. Pero en el contenido mismo de sus llamamientos a los escritores y a los artistas, había materia bastante para desalentar. Los creadores veían en ellos su facultad creadora exaltada por motivos que les eran ajenos. Se les hacía saber que el mundo social regenerado no podría prescindir de ellos; pero por altos que los colocaran en ese mundo, se les decía imperativamente cómo debían ser para ocupar dignamente su puesto. La revelación utópica era al mismo tiempo, respecto a ellos, una conminación; se les decía: Os está reservado un papel espléndido, si os conformáis a cambiar vuestra manera de ser de acuerdo con nuestra manera de sentir. Ahora bien, aquellos que creen tener algo que decir no saben decirlo sino a su modo y en su propio lenguaje. ¿Cómo la generación que acababa de recrear tan prestigiosamente en Francia la literatura y el arte con los recursos propios

[156] Carta del 3 de noviembre de 1824 (en las *Lettres à M. Valat*, ya citadas, p. 148); el curso de Cousin en la Sorbona había sido suspendido por el gobierno en 1821.

de la literatura y del arte habría obedecido a aquellas autoridades extrañas, tan visiblemente incompetentes? Saint-Simon, desde su punto de vista, da un gran paso al llevar a los poetas y a los artistas al pináculo. Pero, desde el punto de vista de los poetas y de los artistas, su discurso está vacío: les pide que dejen de ser lo que son. Las artes, declaraba, "dejarían de estar catalogadas entre las necesidades de la sociedad, si se obstinasen en seguir una dirección en la que ya no tienen nada que explotar, como es la de la imaginación sin objeto, la de la imaginación retrógrada. Pero, por el contrario, si secundan el movimiento general del espíritu humano, si quiere también servir la causa común, contribuir al acrecentamiento del bienestar general, producir en el hombre sensaciones fructuosas, tales como le conviene sentir a su inteligencia desarrollada, y propagar, con ayuda de esas sensaciones, ideas generosas que sean *actuales,* al punto verán abrirse ante ellos un porvenir inmenso de gloria y de éxitos."[157] Este pasaje fue aprovechado por los discípulos para la Introducción del *Producteur:*[158] los sansimonianos estaban persuadidos de que conocían "el movimiento general del espíritu humano" (que hoy llamamos el sentido de la historia), y lo que a sus ojos era "actual" no es otra cosa que su sistema. De ahí la dificultad de una comunicación efectiva entre sansimonianos y artistas. Por eso los propagandistas del sansimonismo se confiesan preocupados "por rechazar lo más pronto posible el reproche dirigido a los discípulos de Saint-Simon de no comprender en absoluto las artes".[159] Los apóstoles advertían entre aquellos a quienes predicaban un movimiento de retroceso: "¡Vosotros, hombres de deseo, artistas, poetas, escuchadnos! Hasta el día de hoy no hemos sabido atraeros o reteneros. Espantados por el ardor con que nos esforzábamos por volver a la unidad una sociedad anarquizada, habéis creído ver en nuestras manos, en lugar de la lira nueva, un inflexible nivel bajo el cual debían curvarse alineándose todas las inspiraciones; habéis retrocedido a la vista de un círculo estrecho en el que temisteis quedar aprisionados." El predicador quiere disipar este temor, y jura que la doctrina trata de favorecer el desarrollo de la "santa personalidad": "[La doctrina] no quiere encadenar el genio del poeta en un camino de hierro, como un carro que, empujado por fuerza irresistible sobre un carril trazado de antemano, llega, por una línea inflexible, en un tiempo medido, a una meta determinada; y cuando proclama que el artista es el órgano de expresión del jefe de la sociedad, no quiere decir realmente

[157] *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles,* recopilación ya citada, pp. 343-344, en el texto titulado "L'Artiste, le Savant et l'Industriel" (véase más arriba nota 47 del capítulo precedente; la atribución de este texto a Olinde Rodrigues es relativamente tardía).

[158] *Le Producteur,* t. I, p. 10.

[159] Barrault, *Aux artistes,* p. 6.

que todos los artistas, montados como relojes, tengan que repetir sucesivamente el toque con que el reloj regulador haya hecho resonar el aire". Estas negativas nos informan al menos sobre los recelos que tienen por objeto disipar; pero no son apenas convincentes, sobre todo cuando inmediatamente después se lee: "El jefe de la sociedad sansimoniana no es su jefe legítimo sino porque él mismo es poeta, en la acepción más profunda de esta palabra, es decir porque descubre, inventa y crea; y es la revelación del progreso que aceptan de él los artistas, libres de manifestarla cada cual según su vocación, su gusto y su inclinación: no es su jefe sino porque reina mediante los artistas, quienes, con una elocución afectuosa, armoniosa, y bajo las formas más atractivas y más persuasivas, imponen a la humanidad la voluntad suprema que de él emana."[160] El jefe será, pues, el alma de toda literatura, y la poesía y el arte no sufrirán ninguna coacción al hacerse los órganos de expresión del soberano bien que aquel encarna: una quimera de euforia, en esta retórica totalitaria, encubre la supresión de la libertad.

La férula se deja ya sentir bajo las flores. Frente a la creación viva, una sociología gratuita y perentoria blande el anatema: "La insignificancia y la falta de fuerza, tales son las características más notables de las producciones literarias de nuestros días [. . .]. Colocadas al margen de las costumbres y del movimiento social, las bellas artes no son más que una fuente de puro entretenimiento, unos juguetes para niños grandes";[161] no se trata en *Le Producteur* (¡en 1825!) más que de la decadencia de la poesía y de las artes.

Y en 1831, *Le Globe* sansimoniano excomulga con bárbara resolución todas las creaciones contemporáneas: "Los artistas no trabajan más que para los *ociosos;* son sus asalariados, sus servidores; están forzados a someter sus inspiraciones, su genio, a las pasiones, a los hábitos, a las ideas frívolas y estrechas de la *ociosidad,* ya que ella sola puede pagarlos [. . .]. Byron, Chateaubriand, Lamartine, que cantaron los dolores de este mundo de ociosos [. . .], nos han revelado esta desesperación nacida de la saciedad, del tedio, de las angustias de la incertidumbre, de la ausencia de creencia y de destino social. ¡Fueron bien comprendidos! Su palabra fue ávidamente recogida como la expresión fiel de un mal general, y desde entonces la melancolía ha pasado a ser la enfermedad de las *personas de buena cuna* que no tienen nada que hacer [. . .]. La pintura, la escultura, la poesía, el drama, la novela, todas las formas posibles del arte han agotado las combinaciones

[160] *Recueil de prédications,* t. II, pp. 243-245 (improvisación de Barrault).

[161] Cerclet, "Considérations philosophiques sur la littérature", en *Le Producteur,* t. I, p. 52.

más grotescas, las más locas, las más infernales, para despabilar un poco a esos seres paralizados que no parecen ya vivir."[162]

Estas condenas van acompañadas de recetas de salvación. Lo que se precisa es una poesía que sea útil a la colectividad. Se felicita a Soumet por haber consagrado una oda a la memoria de Pierre-Paul Riquet, creador del canal del Languedoc.[163] Ya era tiempo de que los poetas cesaran de cantar al cielo cristiano o a una libertad inspirada en las ciudades antiguas: "La vida de nuestra sociedad está en los talleres y no en las plazas públicas."[164] La poesía habría de renacer "cuando se sepa hacerla consistir en todo lo que secunda el propósito común de utilidad, cuando llegue a ser una enseñanza para las masas, cuando deje de ser considerada un puro juego del espíritu."[165] Estas miras utilitarias sólo se amplían en el sentido de una poesía predicante, dedicada a denunciar las iniquidades del presente y a celebrar el futuro: "Si nuestros artistas, hoy agotados, estériles, supieran sentir y juzgar la posición retrógrada de las clases llamadas superiores de nuestra época, encontrarían en la pintura de esas costumbres, de esos sentimientos, de esas ideas, y en los males sin número que esos privilegios causan a las clases trabajadoras, y en su ardiente deseo de curar las llagas que roen a todo cuanto trabaja, a todo cuanto es útil, una fuente fecunda y nueva de inspiración para la poesía, la novela y el drama."[166] Otra vía de salvación para las artes: ilustrar la reconciliación sansimoniana del espíritu y de la carne: "¡Venga, venga pues una era gloriosa, en la que el arte se complete desarrollándose a la vez en estos dos aspectos reconciliados, y se eleve al más alto grado uniendo estos dos mundos en maravillas arrebatadoras!"[167] Este tipo de prescripción no se limita siempre a las generalidades: una publicación inspirada por el sansimonismo critica particularmente la antítesis hugoliana de lo bello y de lo feo en nombre "de un futuro todo él de conciliación y de armonía" entre la materia y el espíritu.[168]

Anatemas ni recetas, la poesía de la época no recogió nada; fue de acuerdo con sus propias intuiciones y no según los decretos de Enfantin y de sus apóstoles como pretendió hacerse la intérprete y la inspiradora del mundo mo-

162 Reseña anónima del *Caprice* de Eugène Chapus en *Le Globe* del 26 de marzo de 1831.

163 Léon Halévy, "Bulletin littéraire" (nº 2), en *Le Producteur,* t. I, p. 185.

164 *Le Producteur,* t. I, p. 276 (reseña de poemas, firmada por Senty).

165 Hippolyte Auger, *Moralités,* París, 1834, t. I, p. 145.

166 *Le Globe,* 26 de marzo de 1831, artículo ya citado.

167 *Recueil de prédications,* t. I, p. 505 (predicación de Barrault sobre el arte).

168 "Critique contemporaine: M. Victor Hugo", por M. B. Tilleul, en *Les Étoiles, nouveau magazine* [Las Estrellas, nueva revista], París, 1834, p. 213 (publicado por Ed. Pouyat, a quien ya hemos encontrado —véase nota 88 de este capítulo—; ignoro quién es Tilleul, autor de dos novelas en 1832 y 1833).

derno. El tipo del doctrinario con sistema y el del poeta o del artista se mantuvieron irreductibles el uno al otro. La alianza entre el pensamiento y el arte no deja de ser artificiosa sino en el caso de que poetas y artistas, imbuidos de su propia misión, revistan de algún modo los atributos del pensador como implicados en su privilegio de inspiración, y piensen a su modo al crear. Es precisamente lo que pretendían hacer en el momento en que los apóstoles de la utopía les ofrecían bajo su enseña una promoción condicional. Naturalmente seducidos por la idea de una búsqueda del futuro, procedían a su antojo, en la diversidad y la convergencia de sus inspiraciones; por el contrario, el arte vinculado al dogma representaba para su instinto un arte vinculado al poder y sojuzgado por él. La utopía se creía segura de abarcar todo el futuro en su sistema, comprendido el del arte y el de la literatura, que le deberían un esplendor sin precedente. Pero la filosofía más modesta que hace depender el futuro, no de una revelación, sino de una conjunción de experiencia y de iniciativas diversas, depara al escritor y al artista un papel mucho más prestigioso que el que le ofrece la utopía como oficiante de un culto preestablecido. Presentir, incluso oscuramente, el mundo futuro, sugerirlo por creaciones libres, es un destino más tentador que el de ilustrar un catecismo insólito, cuyos autores parecen ignorarlo todo respecto de las condiciones de la creación en literatura y en arte. La utopía ha hecho mucho, es cierto, para difundir la idea de que los viejos poderes espirituales estaban descalificados, que su lugar se hallaga vacío y a disposición de quien fuera digno de repensar la condición humana y el futuro. Ha constituido la forma conquistadora del optimismo en la clase intelectual. Pero los escritores y los poetas, en general, han desconfiado de sus entusiasmos imperativos, y les han preferido un ideal abierto a la vida como a la esperanza, que los dispensara de un compromiso estricto. Los llamamientos de la utopía confirmaban el instinto que tenían de su propia misión, y no quisieron confiar más que a sí mismos el cuidado de definirla y de ejercerla, bien o mal.

DE LA UTOPÍA A LA DEMOCRACIA HUMANITARIA

La utopía, tal como es posible observarla en la primera mitad del siglo XIX, no consiste esencialmente en el andamiaje de un plan irreal de perfección para la sociedad humana; reside sobre todo en la intuición arbitraria por la cual el orden de las cosas que constituye el objeto de la ciencia positiva se supone que implica la realización de la humanidad tal como la imagina el filósofo. Etimológicamente la palabra *utopía* designa lo que no existe en ningún lugar; sugiere bien, por lo tanto, la concepción de un mundo quimérico en lugar del que ocupa ante nuestros ojos el espacio real; pero la definición propuesta en la presente obra no está menos de acuerdo con la etimología: no existe tampoco *ningún lugar lógico* en el que el orden de las causas objetivas pueda implicar el de los fines humanos; estos dos órdenes son distintos el uno del otro y no pueden coincidir sino por la acción del hombre y bajo su responsabilidad, es decir con los riesgos de fracaso y de mala elección inherentes a toda acción. La utopía así entendida, la hemos considerado hasta ahora en las formas determinadas que le imponen los sistemas de sus diversos fundadores. Pero en la opinión que la ha acogido y que ha sufrido su influencia, la utopía, sin perder la característica de un optimismo de postulado objetivo, ha adoptado formas más vagas, donde las fronteras de los sistemas se han desdibujado con frecuencia; gracias a lo cual ha podido, hasta cierto punto, ejercer su influencia sobre el movimiento general de las ideas y fundirse con él. Este hecho importante es el que hay que considerar ahora.

Los temas de la utopía, después de haber titubeado en busca de un terreno de implantación, acabaron por encontrarlo en la democracia avanzada y el movimiento obrero naciente. No estaba aquí en modo alguno su origen; el medio natal de la utopía se sitúa de toda evidencia en la clase intelectual heredera, en el siglo XIX, de la filosofía de las Luces. No es casual que la utopía lleve consigo, casi infaliblemente, la institución de un poder espiritual moderno, emanado naturalmente de esta clase. La utopía no es sin duda la única fórmula imaginada por la corporación intelectual en su búsqueda de autoridad; es la más decisiva, la más tentadora para una clase inclinada por definición a las opiniones sistemáticas. Pero, para perdurar, ha tenido que adaptarse, aferrarse a alguna parte de la sociedad, y encontrar en ella un lugar de existencia. Al principio propone una clericatura nueva sin querer

subvertir el orden establecido, exceptuada la Iglesia, a la cual derroca sin miramientos para sucederle. Pero no hay poder espiritual sino en relación con una sociedad y para ella. Ahora bien, si se busca a través de las construcciones sucesivas de la utopía, qué vínculos estableció con los diversos medios sociales, no se encuentra en absoluto que la inspiración popular y obrera le fuera congénita. Azaïs era decazista, Wronski conservador, Fourier no rozaba la política sino por un odio pueril al comercio; su desestimación de la institución familiar y de la moral sexual tradicionales no podía en aquella época conciliarle el favor de ninguna clase ni de ningún gobierno; Saint-Simon colocaba a los banqueros a la cabeza de la sociedad moderna, no despreciando de la burguesía sino a los ociosos y a los inútiles y glorificando en igual medida la parte industriosa de dicha clase; Auguste Comte dignificaba sucesivamente a los proletarios y a los conservadores, y, en 1851, aprobó el golpe de Estado.[1]

La orientación final de la utopía se debió, en gran parte, a la índole de la sociedad en que se desarrollaba. Esta sociedad, una vez admitido el triunfo del orden burgués sobre los restos del mundo antiguo, no favorecía la existencia de una autoridad doctrinal, como la que implica la utopía. Había sólidos motivos para dudar de que la utopía se hallara en situación de reemplazar a una religión debilitada, pero todavía poderosa, y a la cual, después de haberla combatido, la nueva clase dirigente había apelado con insistencia en la obra de reconstrucción. Por lo demás, al mundo burgués, que ha crecido entre las victorias de lo temporal, le repugna por naturaleza ordenarse según el espíritu: es un mundo de empresa, de ganancia y de acción que, en este siglo XIX francés, reduce todo el orden espiritual socialmente necesario al imperio de unos cuantos principios morales que se consideran sagrados. Estos principios, universales y evidentes, no necesitan más institución organizada que la instrucción pública; todo el resto es cuestión de luces personales y de debates libres, cuyo valor humano y posible influencia, bajo esta forma, merecen respeto, sin que se le conceda al espíritu ningún acceso de derecho al poder; las pretensiones de la utopía, incluso no subversiva, son a este respecto una negación fundamental del orden burgués. Por eso, si las tendencias utópicas de la clase intelectual acertaron a fijarse en la realidad social, fue oponiéndose a aquel orden. Excluida por una sociedad que se negaba a fundarse en doctrina —o que no aceptaba como doctrina sino la fórmula misma de esta negativa—, la utopía impugnó esta sociedad; estableció alianza con todo lo que en dicha sociedad se hallaba insatisfecho: se sintió atraída por el levantamiento democrático que cuestionó de manera más o menos radical la dominación burguesa bajo la monarquía de Julio. Las luchas populares y obreras la desviaron y modificaron de acuerdo con

[1] *Système de politique positive,* t. III, p. 613.

sus propias tendencias, sin dejar de inspirarse poco a poco en ella. Tal curva se esboza ya en Saint-Simon, que, habiendo comenzado por dar el poder temporal a los propietarios, se lo da a continuación a la población activa únicamente, y acaba por considerar el mejoramiento de la suerte de la clase más pobre como el primer imperativo de la sociedad. Ha podido verse cómo sus discípulos acentuaron todavía esta evolución, cómo también, por precipitación dogmática, la volvieron vana, y se encontraron a fin de cuentas aislados y como aprisionados en una doctrina efímera. La unión de la utopía y del movimiento social no debía hacerse sino a tientas. El sansimonismo, antes de encallar en su iglesia, había visto destacarse de él, casi desde los comienzos, a unos hombres que habrían de maridar el espíritu de la utopía con el del partido democrático, y formular así una de las versiones más populares del humanitarismo.

IX. LA DISIDENCIA SANSIMONIANA: PIERRE LEROUX

A FINES DE 1831, a consecuencia del cisma que alejó a Bazard, quedando Enfantin como único padre supremo, un número importante de discípulos abandonó la Iglesia sansimoniana. En general, les repugnaba el giro místico tomado por la secta, así como las formas sacerdotales y autoritarias con que Enfantin pretendía revestir la doctrina de Saint-Simon. Hasta entonces habían aceptado a disgusto esta orientación; las ideas de Enfantin sobre la pareja sacerdotal y su función carnal, y las borrascas que acompañaron el disentimiento de los dos padres, rompieron el vínculo que unía a aquellos hombres con el resto de los adeptos. Pero bajo estos motivos patentes de ruptura, pronto habría de aparecer una profunda divergencia de orientación doctrinal.

REVALUACIÓN DE LA ÉPOCA CRÍTICA

Los que nos interesan aquí, Pierre Leroux, Hippolyte Carnot, Jean Reynaud, Paul-Mathieu Laurent y Édouard Charton,[2] abandonados a sí mismos, quisieron reinstalar su sansimonismo en la tradición del siglo XVIII y establecer entre una y otro una relación de filiación continua, más que contrastada. La Iglesia sansimoniana no había invocado esta tradición sino para declararla caduca. Ellos quisieron que la obra del siglo XIX fuera la continuación, ampliada y corregida, pero fiel, de las conquistas de su predecesor. Al renunciar así a una de las originalidades esenciales de la doctrina, se acercaban evidentemente al progresismo contemporáneo. Al hacerlo, no pensaban renegar de toda la utopía; en la restructuración de su fe persiste la marca de su primera dependencia. Es lo que se manifiesta bien en la profesión de fe de Charton, inmediatamente después de la crisis. "Sí, yo sé que un día, delante de mí, algunos velos brillantes cayeron. Yo me asusté al verlos caer así, porque al principio creí que era el azur mismo del cielo que se desgarraba. En esta hora misma, siento todavía en mi corazón el rostro de una opresión dolorosa; pero a pesar de mi aislamiento y mi flaqueza, estoy tranquilo y confiado. Si ese viento impetuoso, que dispersa y empuja a todos los hijos del siglo, se llevó en jirones la tienda bajo la cual había esperado

[2] Pertenecían todos a la generación romántica, habiendo nacido entre 1793 (Laurent) y 1807 (Charton); Leroux era de 1797, Carnot de 1801, Reynaud de 1806.

vivir siempre, al menos no pudo enfriar en mi seno los pensamientos generosos que manos amigas depositaran en él. Esos pensamientos germinarán en mí y en torno mío. Hombres del siglo XIX, hermanos míos, no olvidaré que asistimos a un nuevo comienzo de la sociedad, que incesantemente renace para morir y muere para renacer otra vez. Nuestra generación tendrá poco que destruir, porque todo son ruinas detrás de ella, y poco también que edificar, porque ante ella todo está por fundar; su misión es lanzarse a su vez más adentro en una búsqueda concienzuda de estos grandes problemas: Dios y la humanidad."[3]

Así la fe en una palingenesia social no queda quebrantada en sí misma; tan sólo busca distintos caminos. Otro testimonio de fidelidad nos es ofrecido por otro tránsfuga: Hippolyte Carnot, ligado más que ninguno otro (era hijo del famoso general de la República) a la herencia del siglo XVIII y de la Revolución, seguía declarándose, a fines del siglo, deudor con respecto al sansimonismo de un valioso beneficio espiritual: "Los sansimonianos, audaces, creyeron edificar una religión nueva: se equivocaron, lo admito. Como quiera que sea, exploradores del progreso, realizaron un reconocimiento aventurado en un mundo desconocido [. . .]. Me felicito, en lo que a mí atañe, por haber pasado por la escuela sansimoniana. Esta prueba me prestó un buen servicio. Acababa de atravesar una fase de duda, o más bien de negación absoluta en materia de fe [. . .]. Al incitarme el sansimonismo a emprender unos estudios serios, me probó que, bajo una forma u otra, bajo unas formas que pueden fácilmente escapar a nuestra observación, todos los hombres y todas las sociedades humanas tienen el presentimiento de una voluntad suprema, universal."[4] La utopía y la democracia coincidieron, entre 1830 y el golpe de Estado, en este rechazo común del agnosticismo. Jean Reynaud, que había sido pupilo del viejo convencional Merlin de Thionville, escribe por ejemplo: "La carrera del progreso está abierta a todos cuantos sienten nacer en su espíritu una fuerza para luchar contra las tinieblas que cubren todavía la faz del mundo, a todos los que escuchan resonar en su corazón un eco prolongado de esa amplia queja que del seno de la humanidad se eleva incesantemente al cielo, y que ven levantarse en su alma la esperanza de un futuro mejor."[5] Los disidentes sansimonianos de 1831 aportaban, pues, a la democracia el fervor de sentimiento y el espíritu

[3] Édouard Charton, "Mémoires d'un prédicateur saint-simonien", en la *Revue encyclopédique* de diciembre de 1831 (t. LII, pp. 668-669).

[4] H. Carnot, *Sur le saint-simonisme*, ya citado, p. 4. Una nota, p. 3, indica que este texto fue escrito sobre notas de 1847; cuando Carnot lo leyó en 1887 en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, tenía ochenta y seis años, y sus sentimientos no habían cambiado.

[5] Jean Reynaud, "De la Société sain-simoniene", en la *Revue encyclopédique* de enero de 1832 (t. LIII, p. 35).

de regeneración que conservaban de su origen; bajo su influencia quizá, con ellos en todo caso, la izquierda avanzada de la monarquía de Julio se impregnaba de esa especie de religiosidad predicante que hace el estilo de 1848 tan distinto del de 1793.

Dicho esto, la doctrina de los disidentes se apartaba muy sensiblemente de la de Enfantin y sus fieles. Una divergencia abarca todas las demás: concierne el concepto de época crítica. En el centro del sansimonismo se hallaba la antítesis de las épocas orgánicas y de las épocas críticas. Los disidentes se mantienen fieles en principio a esta visión de las cosas, que consiste esencialmente en señalar como tarea al presente una reconstrucción; por lo demás, entendida así, la antítesis sansimoniana traducía, con un vocabulario particular, un sentimiento general. Y este vocabulario mismo parece haberse propagado con bastante amplitud más allá de las fronteras de la secta. Ballanche lo adopta, ocasionalmente al menos, cuando escribe en 1834: "La potencia crítica del siglo XVIII toca a su fin; el XIX está por completo a punto de apoderarse de la fuerza organizadora";[6] como también cuando declara que, habiendo sido la Edad Media "dominada por una gran síntesis unánime, indiscutida, sucesivamente descompuesta luego por un lento análisis, reducido éste ahora a polvo", el hombre hoy "se encamina hacia un lejano horizonte, santuario desconocido de una síntesis desconocida, la síntesis desconocida, la síntesis que habrá de gobernar el arte, la poesía, la ciencia, el derecho".[7] "Análisis-síntesis" era, en el lenguaje sansimoniano, una variante de "crítico orgánico"; pero se habrá advertido que Ballanche habla de una síntesis *desconocida*: esta indicación es una de esas que separan el espíritu de secta o de dogma del llamamiento a una investigación incierta y libre.

El espíritu de Pierre Leroux ha recorrido el camino de un polo al otro de esta diferencia. Era, al iniciar la marcha, organicista convencido y estricto; él mismo se definía de este modo. Su "Profesión de fe" en *Le Globe* vuelto sansimoniano insiste ante todo en ello; subraya los "presentimientos orgánicos" ya presentes según él en el primer *Globe,* y su propia contribución en este sentido.[8] En 1831, siendo todavía sansimoniano y ya en po-

[6] Ballanche, "Le dix-neuvieme siècle", en *La france catholique* del 17 de mayo de 1834, p. 3.

[7] Ballanche, "Dédicace", [Dedicatoria], publicada en las *Lettres romanes* de 1953, p. 229 (véase también O. A. Haac, *op. cit.*, pp. 39 ss.); esta Dedicatoria debía remplazar la que Ballanche había puesto al frente de sus *Prolégomenes* en 1827, y que reprodujo sin alteración en 1833, en el tomo IV de la edición in-12 de sus *Oeuvres*: nuestro pasaje no se encuentra allí; esta nueva versión de la Dedicatoria donde figura es, pues, muy verosímilmente posterior a 1833.

[8] *Le Globe,* 18 de enero de 1831: es la famosa profesión de fe firmada por Leroux y para la cual dice Sainte-Beuve haberle prestado su pluma.

sesión de la *Revue encyclopédique*,[9] predicaba a los filósofos la necesidad de un dogma social: "La sociedad está reducida a polvo, escribía, porque los hombres se hallan disociados, porque ningún lazo los une, porque el hombre es extraño al hombre. Y así habrá de ser en tanto que una fe común no ilumine las inteligencias y no llene los corazones."[10] Como muchos otros, esperaba de la filosofía alemana un socorro decisivo en esta esfera: "La filosofía nos vuelve hoy de Alemania con la transformación que debía experimentar en su progreso, es decir convertida en positiva de negativa que era sobre todo, y organizadora y religiosa en lugar de ser principalmente desorganizadora e irreligiosa."[11] La fidelidad inicial de Leroux y su adhesión al designio "orgánico" del sansimonismo no pueden dar motivo a duda. No fue sobre el principio la divergencia, sino sobre la manera de entenderlo, es decir de pronunciarse, no sólo sobre el dogma futuro y sobre nuestra aptitud para formularlo de antemano, sino ante todo sobre el carácter de la época crítica pasada, y sobre nuestra relación con ella. Ahora bien, el sansimonismo en sí, al separarse de ella, respetaba como necesario su trabajo de destrucción, y no la condenaba sino en la medida en que pretendieron prolongar indebidamente su duración. Pero no es imposible unir el respeto y el repudio bajo una fórmula menos rígida: basta con admitir que algo, en la mutación misma, se trasmite y subsiste de una época a otra; todavía se va más lejos si se admite que no existe, entre la crítica y la organización, una antinomia absoluta, sino más bien una colaboración incesante: llegar a esto es, sin dejar de conservar los conceptos fundamentales del sansimonismo, desautorizarlo de hecho como sistema.

Leroux definió el carácter de su disidencia cuando describió en estos términos a los grandes hombres del siglo precedente: "Dominaba en todos ellos un sentimiento común, el sentimiento de la emancipación, de la libertad, de la liberación. Pero no era únicamente para ser libres, como tanto se ha repetido, para emanciparse, para burlarse de los reyes, de los nobles y de los

[9] Leroux abandonó el sansimonismo en las últimas semanas de 1831; la *Revue encyclopédique*, hasta entonces liberal, había pasado, en septiembre del mismo año, a manos de una redacción sansimoniana; a continuación fue oficialmente publicada por Carnot, y después por Carnot y Leroux; hasta 1835 fue, de hecho, el órgano del mismo grupo de disidentes sansimonianos.

[10] "Aux philosophes", en la *Revue encyclopédique* de septiembre de 1831 (t. LI, p. 501); este artículo está reproducido en David Owen Evans, *Le Socialisme romantique: Pierre Leroux et ses contemporains*, París, 1948, pp. 212 ss.

[11] "De la tendance nouvelle des idées" [Sobre la nueva tendencia de las ideas], en la *Revue encyclopédique* de enero de 1832 (t. LIII, pp. 3-4). Este editorial, no firmado, es muy probablemente de Leroux; en cuanto a la esperanza en la filosofía alemana, véase también *ibid.*, t. LII, pp. 686 ss. Leroux, hay que recordarlo, no sabía alemán (véase D. O. Evans, *op. cit.*, p. 72, n. 6).

sacerdotes: era para crear, para organizar; era para que la humanidad viviera un día la vida nueva cuyo germen ellos entrañaban [...]. No hay que entender de otro modo la expresión de *siglo de crítica* que se ha acostumbrado a dar desde hace algún tiempo al siglo XVIII. No fue tan crítico que no haya sido a la vez orgánico en germen. En general, distinguir el trabajo de la humanidad en épocas críticas y épocas orgánicas, como lo había hecho la escuela sansimoniana, es un dualismo falso; y, tomada en un sentido absoluto, esta distinción, hecha para explicar el progreso, es la negación misma del progreso continuo que arrastra a la humanidad. Destruir, crear, son los dos atributos esenciales y coexistentes del ser, de la vida."[12] Así, en lugar del esquema de oscilación y de contraste periódico trazado por el sansimonismo, se establece una línea ascendente ininterrumpida. Este nuevo trazado no admite más que una oposición general entre los tiempos modernos y la Edad Media: al espíritu de sumisión medieval sucedió un movimiento progresivo de emancipación que arrastró, en una misma serie histórica, al siglo XVIII y a su sucesor.[13] Ahora bien, la obstinación de los sansimonianos en convertir la historia en una sucesión de contrarios tenía por objeto hacer admitir que en su época y por su intervención, el dogma debiera suceder a la libertad crítica. Volviendo a una idea continua del progreso, Leroux aceptaba por el contrario el libre ejercicio del pensamiento, proclamado por los filósofos de la época que precedió, como la característica permanente de los tiempos modernos. La nueva versión de la antítesis "orgánico-crítico", que puede parecer una divergencia teórica de alcance limitado, implicaba pues, de hecho, una ruptura con la ambición totalitaria de la utopía: era un desacuerdo de fondo. Es probable que el apego a la Revolución francesa y a su herencia fuese lo que determinara la disidencia de Leroux y de sus amigos. Es visible en todo lo que Leroux escribe sobre el siglo XVIII y el periodo revolucionario, que no podía considerar a los hombres de aquella época más que como creadores y modelos. Carnot dice ingenuamente: "En el fondo, lo que me atraía hacia los estudios sansimonianos era que creía ver en sus aspiraciones humanitarias el desarrollo de la Revolución francesa."[14] Es tanto como confesar que jamás fue por completo sansimoniano, ni en el sentido de Saint-Simon, ni todavía menos en el de Enfantin.

Rehabilitar la época crítica es al parecer, para los sansimonianos, adherirse a la filosofía progresista común, liberal o republicana. Pero esta espe-

[12] "De la loi de continuité qui unit le dix-huitième siècle au dix-septième" [Sobre la ley de continuidad que une el siglo XVIII con el XVII], en *Revue encyclopédique*, marzo de 1833 (t. LVII, pp. 480-481).

[13] Véase *ibid.*, pp. 486-487.

[14] H. Carnot, *Sur le saint-simonisme*, p. 10.

cie de adhesión se realizó por vías originales, y no por una conversión pura y simple: Leroux, para enlazar el siglo XIX con el XVIII, se valió curiosamente de la noción de tradición. Esta noción apenas si había tenido empleo en el sansimonismo; en cambio, había sido el tema favorito de la contrarrevolución, que veía en ella un principio de fijeza: Lamennais, entre otros, la invocaba en sus comienzos en favor de la inmutabilidad de los dogmas católicos. Leroux recurre a ella por la necesidad de una autoridad colectiva; tan sólo es preciso que el tradicionalismo sea purgado de la intención conservadora que le acompaña de ordinario. Afortunadamente, la idea de tradición es flexible y maleable: la tradición puede admitir la novedad y consagrarla. Sabido es el empleo palingenésico que ya Ballanche había hecho de la idea tradicionalista. Ahora bien, en la *Revue encyclopédique* se le llama a Ballanche la "sibila de esta época", y a la Revolución francesa, una "dolorosa iniciación", por una adopción flagrante de su vocabulario.[15] En suma, lo que se llamó en auxilio de una utopía en busca de ecos contemporáneos es un esquema neo-católico, el de la tradición progresiva. El neo-catolicismo tradicionalista preocupó mucho a Leroux, sobre todo cuando este movimiento desarrolló sus simientes progresistas: "Chateaubriand se hace republicano", escribía con satisfacción en 1833; "Lamenais es arriano y filósofo". Sin embargo, no quería considerar como una retractación la actitud presente de aquellos hombres: "Han sido enviados para templarse de nuevo y volvernos también a templar en la vida pasada de la humanidad; en ella han recobrado la poesía y la fe, ¡y querríais impedirles que consagraran al futuro la poesía y la fe que han reanimado en vuestros corazones!"[16] Únicamente aconseja al neo-catolicismo abdicar por completo en manos de la humanidad y convencerse de que su propia lógica lo conduce a ello: desde el momento en que se invoca la tradición universal, ¿cómo prevalerse de un dogma particular? La tesis misma de los lamennesianos y de la escuela católica alemana al establecer la idea de una tradición religiosa común a toda la humanidad y anterior a Jesús, "ha creado en todos los espíritus el sentimiento de un panteón donde será admitido y se establecerá el pasado entero, pero donde el cristianismo no ocupará sino el lugar que le corresponde";

[15] *De la tendance nouvelle...*, pp. 2, 8; véanse también unos artículos de Saint-Chéron favorables a Ballanche en la *Revue encyclopédique* de marzo de 1832 (t. LIII, pp. 599 ss.) y marzo de 1833 (t. LVII, pp. 656 ss.); igualmente en mayo-junio de 1832 (t. LIV, pp. 487 ss.) la reseña por Gadebled de la *Introduction à la philosophie de l'histoire* del lamennesiano abate Gerbet.

[16] Prefacio anónimo al frente del tomo LX de la *Revue encyclopédique* (octubre-diciembre de 1833), pp. XXIX y XXX; este Prefacio es de Leroux: está reproducido en sus *Oeuvres*, t. II, París, 1851, con el título "De la doctrine du progrès continu".

Jesús se mantendrá como figura memorable y piedra miliaria del desarrollo humano, como revelador inspirado de Dios, pero por intermedio de la humanidad que se expresó en él.[17] No es la revelación la que domina la historia; es la historia la que incluye toda revelación como un momento de su devenir; y la sustancia de la historia es la humanidad, "considerada como fuente de toda certidumbre".[18]

Conste que Leroux, al pronunciarse en favor del progreso continuo, se cree obligado a llamarlo tradición. Actitud paradójica, que le obliga a afirmar, contra el uso y el buen sentido, la sinonimia de los dos términos: "Elevarse de la filosofía moderna a la tradición universal no es absorber y perder el sentido filosófico moderno en las ideas del pasado [. . .]. Cuando repasamos los recuerdos de nuestra infancia, ¿nos volvemos niños por ello? Aunque lo intentáramos, sería en vano. El sentido generador de nuestra época se encuentra, pues, siempre en la tradición directa e inmediata del siglo XVIII y de la filosofía moderna. Ese sigue siendo el punto inicial del que brota el rayo de luz proyectado a lo lejos en el infinito. Ese es también realmente el foco de nuestra vida; porque de ahí parten a la vez el pasado y el futuro".[19] Y dice además: "El principio general de certidumbre en el orden de la vida humana colectiva es el consentimiento actual, manifestado por la *tradición actual* de la humanidad."[20] Subrayo la contradicción paradójica en las palabras: el tradicionalismo de Leroux es ante todo la afirmación de un hoy. ¿Por qué, pues, tal etiqueta?, ¿habrá que tenerla por insignificante? No, porque es prueba de la invencible repugnancia del sansimoniano en hacer depender el progreso de la razón individual; al llamar tradición al ejercicio continuo de esta razón en el curso de los tiempos, se piensa mantener el individuo bajo la tutela de un poder colectivo que lo rebasa. El hecho de que existe contradicción en hacer valer como tradición el espíritu crítico del presente y del reciente pasado, es algo que se prefiere no ver: este acomodo es precisamente lo que sirve para definirse,

17 Leroux, *Du cristianisme et de son origine démocratique*, 2 vols., Boussac, 1848, t. I, p. 38, nota; p. 49; p. 50. Esta obra es la refundición aumentada del artículo "Cristianismo" que figura en el tomo III (1837) de la *Encyclopédie nouvelle*; los pasajes a los que remito no figuraban en él, pero se encuentran ya en una redacción intermedia, publicada en la *Revue indépendante* de junio de 1842, pp. 601, 606, 607. Véase también Leroux, "De l'influence philosophique des études orientales", en *Revue encyclopédique*, abril de 1832 (t. LIV, pp. 69 ss.).

18 Leroux, "Des rapports de la doctrine de Confucius avec la doctrine chrétienne" [Sobre las relaciones de la doctrina de Confucio con la doctrina cristiana], en la *Revue encyclopédique* de mayo-junio de 1832 (t. LIV, p. 339); véase también el artículo, citado más arriba, de Gadebled, *ibid.*, p. 496.

19 Leroux, Prefacio, ya citado (*Revue encyclopédique*, t. LX, p. XXXI).

20 *Ibid.*, p. LVIII.

al pretender garantizar a la vez los derechos del individuo y los del todo social. Por otra parte la idea de una tradición en movimiento, si bien tiende a trascender al individuo, excluye la confección presente de dogmas nuevos; reserva para el futuro el cuidado de elaborarlos. Este futuro es a la vez deseado e ignorado: "El estado permanente de nuestro ser, escribe Leroux, es la aspiración."[21] La humanidad está, pues, movida por un deseo indefinido hacia un porvenir que no la colma jamás, y hacia el cual avanza adivinándolo más que formulándolo de antemano: "Marchamos, bajo los ojos de Dios, hacia un futuro desconocido. El término ulterior del destino humano nos es tan ignorado como el punto inicial. Nos hallamos entre dos misterios."[22] Con esta manera de considerar el futuro, la certeza utópica corre el peligro de disolverse; el sansimonismo disidente, sin renegar de su origen sociocrático, avanza hacia las fronteras del liberalismo.

Nueva relación con la poesía y el arte

Resulta de ello una modificación sensible de la actitud sansimoniana con respecto a la poesía y el arte, cuya alta misión aparece en Leroux y sus amigos como un elemento continuo, siempre positivo, de la historia; ya no depende, en su naturaleza, del contraste que rige, en el sansimonismo ortodoxo, la alternancia de las épocas históricas. La función del arte es, en todas las épocas, expresar la inquietud y el deseo del presente, iluminar intuitivamente el futuro, advertir el mal y exigir el remedio. Un joven escritor que, llegado de su provincia, había simpatizado a la vuelta de 1830 con el sansimonismo, escribía en 1836: "La tendencia al análisis es propia esencialmente del espíritu moderno, y está destinada a crecer con él. Que no se diga que esto es ir derecho a la anarquía intelectual, ni que hay que rehacer una síntesis de la humanidad; una síntesis es un lugar de detención y de descanso, y la humanidad ni se detiene ni descansa [. . .]. El objeto que busca está en movimiento; huye ante ella; es el horizonte. Por más que la humanidad camine siglos, el infinito está ahí, y la síntesis no se encuentra más que en el cielo."[23] La utopía reformada entra, con esta reforma, en comunión con el pensamiento de los poetas y de los ar-

21 Leroux, artículo "Bonheur" [Felicidad] de la *Encyclopédie nouvelle*, t. II, p. 794.

22 Leroux, Prefacio, *Revue encyclopédique*, t. LX, p. XLV.

23 Emile Souvestre, *Riche et Pauvre* [Rico y Pobre], 2 vols., Bruselas, 1836 (Introducción "Sobre la novela", t. I, p. XVI). En cuanto al sansimonismo de Souvestre (nacido en 1806), véase su artículo en la *Revue de l'Ouest* de octubre de 1831, pp. 61 ss.; colaboraba en 1832 en la *Revue encyclopédique* (t. LIII, pp. 108 ss.; LV, pp. 577 ss.).

tistas mismos. Leroux, dirigiéndose a ellos, no les pide ya que salgan de la negación crítica para anunciar la organización futura; les pide únicamente que asuman su papel colaborando en la prospección del futuro. Les propone un tema general de renacimiento, y espera de ellos que lo definan y lo desarrollen de acuerdo con su propia vocación. Lo hacen ya, oscuramente: "Si la poesía no dejara escuchar hoy ese concierto de dolor que anuncia la necesidad de una regeneración social, si al mismo tiempo no arrojara ya, en todas las almas capaces de sentirla, el germen de esta regeneración; si no derramara en ellas, con el dolor de lo que es, el deseo de lo que debe ser; en una palabra, si no fuera lo que siempre ha sido, profética, haríamos mal en representar el estado actual de la sociedad como una crisis que ha de engendrar una sociedad nueva."[24] Así, aunque no tengan conciencia de ello, los poetas son profetas en sus dolores mismos, y sus deseos figuran el futuro; les bastaría, para arrastrar su época, adquirir esa conciencia que les falta: "¡Cuántas gracias os darían los hombres si tuvierais un canto de esperanza y de fe! [. . .] Todos vuestros cantos son los lamentos de un alma en pena que anda buscando, son los gemidos de la madre que da a luz, y el grito del recién nacido"; pero tales como son, los poetas románticos mantienen en la crisis regeneradora el papel que les corresponde: "Sin embargo, vosotros mismos sois los anunciadores de la religión nueva [. . .]. Sin dejar de encadenaros a este duelo del pasado, sembráis en abundancia gérmenes de renacimiento, cantores de muerte del antiguo orden social y al mismo tiempo charangas brillantes, que llamáis a la vida nueva, y preludiáis, sin ver vosotros mismos su aurora, a los destinos prometidos a la humanidad."[25]

La idea de un futuro más bien presentido que conocido, y la indecisa distinción del dolor y de la esperanza en toda etapa decisiva del progreso son, en el sansimonismo reformado, unas novedades por las cuales entra en resonancia natural con la poesía viva. Cierto es que la doctrina sigue enseñando a la poesía lo que debe ser; pero también aprende de ella, toma de ella el espíritu de expectativa y de presentimiento: el arte, "que siempre fue profeta, y que lo sigue siendo, incluso en su dolor, ¿por qué no añadiría la profecía del futuro al sentimiento de la naturaleza y de la historia?"[26] De ahí un interés acrecentado por los procesos particulares de la creación estética. La doctrina ortodoxa, que veía ante todo en el poeta y el artista unos propagandistas, unos militantes de una especie particular, se dirigía a su virtud de entusiasmo y de elocuencia. Leroux se interesó desde muy pronto por

[24] Leroux, "Aux philosophes", 2º artículo, "Sobre la poesía de nuestra época", en *Revue encyclopédique*, noviembre de 1831 (t. LII, p. 400).

[25] "Aux philosophes", 1er. artículo, septiembre de 1831 (*ibid.*, t. LI, p. 516).

[26] "De la tendance nouvelle des idées", artículo ya citado (1832), p. 6.

una teoría del símbolo que sitúa por el contrario su pensamiento en la intimidad de la poesía moderna. Ya en la época de su colaboración en *Le Globe* liberal, escribió un artículo, "Du style symbolique" [Sobre el estilo simbólico], en el que comenzaba por definir toda poesía por el uso de la metáfora: definición muy discutible en su forma absoluta, pero que, precisamente, comenzaba a ser cierta con el romanticismo. Observaba seguidamente la difusión, desde Bernardin y Chateaubriend, de una variedad particular de metáfora, en la que "la idea está remplazada por su emblema" sin estar expresamente mencionada. Es en el triunfo de este tropo, elipsis gráfica de la idea o "símbolo", en lo que consiste según él lo esencial del estilo romántico, de su novedad, de su carácter insólito u oscuro. Atribuye a esta revolución del estilo poético una significación en el orden del pensamiento: "La necesidad de poesía, de renovación de las ideas morales y religiosas, y el estudio de la naturaleza y de sus misteriosas armonías, he ahí lo que lo ha engendrado."[27] Dicho de otro modo: el uso del símbolo manifiesta una promoción metafísica de la poesía, operada de acuerdo con su índole y sus medios.

El símbolo no dejó nunca de preocupar a Leroux: en 1831, escribía que el mundo entero, por la intervención del arte, se estaba volviendo simbólico;[28] en 1834 repetía que "el arte en todas sus formas, poesía, pintura, escultura, arquitectura, música, etc., incluyendo hasta el lenguaje, está fundado esencialmente sobre este empleo metafórico de una cosa en lugar de otra, con el fin de representar lo invisible por lo visible";[29] en 1841, seguía afirmando la presencia y el valor universales del símbolo en las obras del espíritu.[30] Nada permite afirmar que Leroux tomara sus ideas sobre el papel del símbolo de la famosa *Symbolique* de Creuzer, que había sido traducida al francés recientemente;[31] la doctrina poética del símbolo o de las correspondencias estaba desde hacia mucho tiempo acreditada en Francia, y era casi un lugar común en 1830.[32] La originalidad de Leroux consistió única-

[27] "Du style symbolique", en *Le Globe* del 8 de abril de 1829; el artículo se escribió para responder a unas observaciones de Delécluze que en su edición de *Roméo et Juliette* ponía en guardia a los nuevos escritores contra las libertades tomadas con el idioma.

[28] "Aux philosophes", 2º artículo, ya citado, p. 404.

[29] Artículo "Allégorie" [Alegoría], en la *Encyclopédie nouvelle*, t. I (1834).

[30] Artículo "Symbole" [Símbolo] *ibid.*, t. VIII (1841). No lleva indicación de autor, como lo observa D. O. Evans, *op. cit.*, Bibliografía, p. 245; pero el autor del artículo cita, como suyos, los artículos "Art" y "Allégorie", que son de Leroux.

[31] Traducción al francés de Guigniaut, 2 vols. publicados en 1825; la influencia sobre Leroux ha sido sostenida por Evans, *op. cit.*, pp. 148 ss.

[32] Véase mi *Sacré de l'écrivain* [La coronación del escritor, FCE, 1981] París, 1973, *passim*. El texto de Heine que se cita a menudo ("Salon de 1831", en *De la*

mente en darle entrada en su versión reformada de la sociología sansimoniana, aumentando con ello la autoridad espiritual del poeta en la escuela de pensamiento que era la suya. Por otra parte, la alianza entre el espíritu humanitario y el simbolismo poético estaba en el ambiente, como lo demuestra todo el movimiento de la literatura de 1830 a 1848. Leroux fue, es cierto, uno de los primeros en darse cuenta de esta conjunción, y en formularla claramente.

El arte y la poesía no quedaron menos expuestos a las prédicas y a las reconvenciones: "Diré, pues, al artista: Sois libre, expresad la vida que hay en vos, realizadla poéticamente. Pero agregaré: [. . .] Si, olvidando que el arte es la vida, hacéis arte únicamente por hacerlo, permitid que no vea en vos al profeta, el *vate* que la humanidad ha buscado siempre en sus poetas."[33] Muy al contrario: "¡Ay del artista que, viendo su época indecisa flotar entre el pasado y el futuro, sin un destino, se destroza igualmente a sí mismo, y acaba por no tener otra religión social sino el culto del arte, la religión del arte!"[34] Es a Hugo a quien se dirige esta admonición, que es una más entre la vasta y habitual retórica de los progresistas y humanitarios de todo género contra el arte por el arte, "ese Moloch absurdo, sin corazón y sin entrañas, que el egoísmo de algunas organizaciones[35] ha engendrado en estos últimos tiempos". El arte, protesta Leroux, "no es para nosotros más que un rayo del haz del conocimiento humano, y una expresión de la vida en diversas épocas, a la vez que una continua aspiración hacia un mundo mejor"; no es "más que la expresión sucesiva y profética de las épocas de la humanidad".[36] El "Moloch absurdo" se encuentra sin cesar atacado en la literatura militante de la época, y la *Revue encyclopédique* de esos años tiene su parte en este concierto. Uno de los colaboradores en particular, Fortoul, el futuro ministro de Napoleón III, que comentaba a veces con agudeza las motivaciones sociohistóricas del romanticismo, se encarnizaba contra el arte irresponsable.[37] De hecho, jamás hubo arte por el arte en el sentido en que lo entienden los doctrinarios sociales, es decir, persiguiendo fines gratuitos,

France, 1833, p. 307) no puede haber tenido, en esa fecha, valor de enseñanza o de novedad.

33 "Aux philosophes", 2º artículo, ya citado, p. 410.

34 "Aux philosophes", 3er. artículo, en *Revue encyclopédique*, diciembre de 1831 (t. LII, p. 643).

35 "Organización" se entiende por lo general entonces en el sentido de "temperamento individual".

36 Leroux, prefacio al tomo LX de la *Revue encyclopédique*, pp. XIX y XX.

37 Hippolyte Fortoul, "De l'art actuel", en *Revue encyclopédique*, julio-agosto 1833, t. LIX, pp. 107 ss. Fortoul, que tenía entonces veintidós años, había de ser a los cuarenta ministro de Instrucción Pública de Luis Napoleón, después del golpe de Estado, y moriría de repente, todavía en dicho cargo, en 1855.

ajenos a todo interés humano; y la idea de tal arte puede atribuírsele a Hugo menos que a cualquiera. Lo que está en discusión es en realidad la autonomía del arte, la libertad de sus opciones y de sus medios. La denuncia del supuesto arte por el arte era para la literatura militante una manera de esquivar el verdadero problema. De hecho, a la vuelta de 1830, humanitarismo doctrinal y literatura se buscaban más bien el uno al otro, pero no les era fácil llegar a juntarse. "Si queréis conservar vuestro trono y vuestras coronas, se le dice al poeta, es preciso que al alma del artista unáis la cabeza del filósofo, es preciso que en esas formas tan queridas y tan codiciadas aprisionéis el secreto del futuro, es preciso que en ese molde echéis la estatua del dios que el pueblo aguarda."[38] "Es preciso" siempre algo en lo que el poeta por sí solo no ha pensado lo suficiente. Y todavía puede darse por dichoso cuando no se le tacha de extravagante o desafinado.[39]

El crítico no desconoce la validez, desde su propio punto de vista humanitario, de la revolución romántica, de lo que él llama, con notable agudeza, "los primeros esfuerzos por captar toda la realidad en las redes más amplias del nuevo idealismo". Penetra en la naturaleza del romanticismo como arte y en su significación humana cuando escribe: "Todos los sentimientos que esta escuela ha realizado diversamente, todas las ideas por las cuales fue conmovida y que ha personificado, me parecen resumirse en la *rehabilitación*. Las cosas desdeñadas, aborrecidas, ridiculizadas —lo feo en el orden físico, lo malo en el orden moral, lo extraño y lo paradójico en el orden intelectual—, han sido arrancadas de la inferioridad en que las tenía el viejo orden social [. . .]. Era efectivamente una protesta clara y viva contra las categorías en que el viejo espíritu social había encerrado la creación [. . .]. El arte, revelación de las necesidades del siglo, voz de nuestras entrañas, preguntaba, [. . .] por qué no *todo* participaba de la santidad de *todo*.[40] Pero, dicho esto, que es admirable, es a Béranger a quien el crítico otorga la palma: "Sus canciones serán el arsenal poético y plebeyo del que un arte progresivo tomará sus creaciones, sus formas y su popularidad."[41] También

[38] Fortoul, "Bulletin dramatique", en la *Revue encyclopédique* de abril-mayo 1833, t. LVIII, p. 330; véase también *ibid.*, t. LIX, pp. 152-153.

[39] Es lo que hace Jean Reynaud en una reseña de *Feu et flamme* [Fuego y llama] de Ph. O'Neddy (*Revue encyclopédique* de julio-agosto de 1833, t. LIX, p. 270, artículo firmado por T. = Tesner, anagrama de Jean-*Ernest* Reynaud). Asselineau, al consagrar un artículo a O'Neddy en su *Bibliographie romantique*, París, 1872, pp. 205-207, señaló este artículo de Reynaud, y aprovechó la ocasión para contestar también el artículo de Fortoul que se encuentra en el mismo volumen de la *Revue encyclopédique*.

[40] Fortoul, "Souvenirs romantiques", en la *Revue encyclopédique* de octubre-diciembre de 1833 (t. LX, pp. 280 y 281).

[41] *Ibid.*, p. 298.

Leroux pone por las nubes a Béranger, que era amigo suyo; realmente lo transfigura cuando afirma que, si supo enlazar directamente el siglo XVIII con el futuro sin la acostumbrada transición de angustia y de desesperanza, este "ejemplo único" se "debe evidentemente a la fuerza de una inteligencia que sabe detenerse en los límites que por sí misma se impone, y que no se abandona a todo su vuelo".[42] Estas reflexiones se leen en un estudio sobre *Werther:* ¿creeremos realmente que Béranger habría sido Werther de no haberse guardado de serlo? ¿Lo creía el propio Leroux? ¿Proyectaba sobre Béranger su propia experiencia? ¿Bastaban unas cuantas canciones recientes de Béranger, que después de 1830 se entregó a la musa humanitaria, para engrandecer de tal modo a sus ojos al cancionero liberal?[43] Su conjetura sobre lo que Béranger hubiera podido ser demuestra al menos que en su opinión el sentido del dolor entraba en la definición de la poesía moderna.

El tormento de los poetas, ley del presente, es también para él, como se ha visto, señal de futuro. Lo ha dicho magníficamente, en esas mismas reflexiones sobre *Werther:* "El hombre, después de adquirir confianza en su fuerza en el siglo XVIII, soñó con destinos nuevos; abdicó del pasado, rechazó la tradición, y se lanzó hacia el futuro. Pero este impulso del sentimiento se adelantó, como siempre, a las posibilidades del mundo. Un progreso intelectual, un progreso material son necesarios para que el sueño del sentimiento se realice. ¿Qué ocurre, pues? Al no ver realizarse sus apetencias, el sentimiento se turba, y, sin dejar de persistir hacia el futuro, llega a negarlo con la boca, a no creer más en nada. Pero aun en el momento en que lo niega así, es porque aspira todavía hacia ese futuro entrevisto un instante y que se ha hurtado a sus ojos. Estad seguros de que si no siguiera tendiendo al mismo objeto, no blasfemaría con tanta audacia; es la pasión que tienen por ese objeto divino la que lo vuelve tan impío." Si condenáramos la desesperación o la rebelión del poeta, es el sueño de nuestros padres lo que habría que condenar con él: "o más bien, es toda la marcha progresiva del espíritu humano la que tendríamos que condenar como una quimera monstruosa y funesta, si no quisiéramos ver en ese hombre perdido en la cima de los precipicios del camino, y acometido de vértigo, a uno de nosotros, a uno de nuestros hermanos, que, cuando la caravana humana se ha detenido, interceptada en su marcha, se lanzó con más osadía hasta la región de las nubes,

[42] Leroux, "Considérations sur Werther et en général sur la poésie de notre époque", al frente de su traducción de *Werther*, p. XXVII. Cito de la reedición de esta traducción en 1845; las *Considérátions* se habían publicado por primera vez en la 2ª edición (1839).

[43] Véase la Dedicatoria "A Béranger" del libro *De l'humanité*, t. I, 1840, p. II ss., verdadero panegírico del poeta: cita en ella una de las canciones en cuestión, la de los *Quatre âges historiques* [Cuatro épocas históricas] ("Humanidad, reina, he aquí tu época" etc.).

y que muere por nosotros, haciéndonos señas de que no hay camino, porque él no lo ha encontrado. Hay un camino, sin duda, y nosotros lo encontraremos; ¿pero quién se atrevería a decir que el valor y la fuerza de aquel que pudo subir tan alto para buscarlo no será el origen de nuestro valor para buscarlo a nuestra vez, nosotros que permanecimos en la llanura, y que no nos servirá así prodigiosamente para descubrirlo?"[44] En opiniones como éstas es donde el pensamiento de regeneración social y el movimiento poético aparecen más próximos el uno del otro. No quiere decir esto que puedan nunca reunirse o confundirse, para lo cual son ambos demasiado celosos de su propia autoridad; pero al menos ese es el lugar de encuentro más aceptable para las dos partes, aquel donde la lógica de ninguna de los dos la hace ajena y contraria a la del otro.

Doctrina de la humanidad

El sansimonismo disidente o reformado se despojó del ropaje teocrático y la predicación antiliberal. De este modo se aproximó al liberalismo y al espíritu democrático contemporáneos, pero no se confundió con ellos: siguió constituyendo una doctrina aparte. Sainte-Beuve, en el momento mismo en que la *Revue encyclopédique* salía a la luz con los artículos de Pierre Leroux y sus amigos, observaba, en unas cuantas palabras, que los redactores se aplicaban "a la conciliación de los sistemas nuevos de economía política y de organización de los trabajadores con las libertades de los ciudadanos y las conquistas inalienables de nuestra Revolución".[45] Esta tentativa, en la cual se halla en germen la idea de un socialismo no dogmático ni totalitario, necesita ser definida en su originalidad, por comparación no ya con el tronco utópico del que procedía, sino con las doctrinas que la rodeaban. Lo que la separa del neo-catolicismo, a pesar de los esquemas y materiales de pensamiento que pueda tener en común con él, es evidente: rechaza la perennidad, es decir la actualidad de la teología y de la institución católicas, etapas sobrepasadas en la larga carrera de las relaciones de la humanidad con Dios. Sólo toma de la religión tradicional algunas maneras de pensar en la medida en que pretende poner límites a las prerrogativas de la razón individual; y entonces no es a Dios a quien da la preminencia, sino a la humanidad como ser colectivo. "Humanidad", "humanitario", no tienen en Leroux el sentido empírico, residual, que un largo desgaste les ha dejado únicamente. La humanidad es un ser y un valor; humanitario equivale, en dignidad doctrinal

[44] "Considérations sur Werther", pp. XXII y XXIII.

[45] Saint-Beuve, artículo del *National,* del 21 de julio de 1832, sobre la *Revue encyclopédique* de Leroux-Carnot (recogido en los *Premiers Lundis:* t. II, p. 94).

y sentimental, a cristiano. Es con el liberalismo con el que la relación es entonces delicada, y tanto más cuanto que ambas doctrinas están de acuerdo para anunciar una realización terrena, y no hacerla depender de Dios sino en lejana instancia. Pero si bien una y otra tienen al género humano como centro, los hijos de la utopía pretenden que la humanidad social y colectiva sustituya a la conciencia individual de sus miembros. Lo que opera el progreso es para Leroux "la fuerza sucesiva y colectiva del género humano";[46] todo el libro *De l'Humanité* tiene por objeto exaltar "la comunión del género humano, o, en otros términos, la solidaridad mutua de los hombres".[47] Estas fórmulas, inocentes en sí mismas y, en su sentido más vago, aceptables desde el punto de vista liberal, pueden evocar una fuente de autoridad global, anónima, teóricamente fundada sobre el sufragio y controlable por él, capaz de hecho de autorizar un poder sin límites.

Aquí reside, desde el origen, todo el problema de las relaciones entre la libertad y la democracia social, que hoy se identifican la una con la otra porque, en Occidente, se ha logrado limitarlas y autentificar a la una por la otra. En la época de Leroux los dos términos y las dos nociones se oponían aún. Los liberales, queriendo que no hubiese en ninguna parte soberanía absoluta, no la admitían en el pueblo más que fuera de él: de donde un peligro oligárquico implicado en la libertad al cual los demócratas trataban de responder, en nombre de la masa, por la soberanía de la voluntad general. El debate se complica por el hecho de que ninguna de las dos partes quiere repudiar francamente el ideal de la otra, y porque en realidad la democracia es tan difícil de realizar sin libertad como la libertad sin democracia. No se debe evidentemente dejar de tener en cuenta el segundo plano económico del problema: en esta discusión están en juego los derechos respectivos del individuo y de la sociedad en el orden económico, incluso si ha transcurrido mucho tiempo antes de haber caído por completo en ello. Aunque, en la época de Leroux, la división entre los derechos del individuo y la soberanía social sólo diera ocasión a un debate general sobre todo filosófico y político, las discusiones de aquella época han conservado durante largo tiempo, y siguen conservando, lo esencial de su valor. Se trata de discernir, en Leroux y sus amigos, las respuestas del socialismo naciente al problema de la libertad.

46 Leroux, Prefacio al tomo LX (octubre-diciembre de 1833) de la *Revue encyclopédique*, p. XIII.

47 Leroux, *De l'Humanité*, París, 1840, t. I, Prefacio, p. XXI. Sobre la solidaridad, forma de comunión superior a la caridad cristiana, véase *ibid.*, t. I, pp. 217 ss.

Eclecticismo y humanitarismo

Sobre el plano filosófico, la *Revue encyclopédique* manifiesta, como el sansimonismo, una oposición declarada al eclecticismo, aunque ya no se advierten bien los motivos de esta antipatía; una vez admitidos los derechos de la razón crítica, y excluida toda anticipación dogmática sobre el futuro, pareciera que lo que separaba principalmente a la utopía del eclecticismo hubiera desaparecido. Leroux desautoriza hasta la pretensión objetivista de Saint-Simon y de Comte cuando escribe que la ley de igualdad que domina la conciencia moderna prevalece sobre los hechos que pueden contradecirla, y está llamada por la voluntad humana a triunfar sobre ellos. No es la naturaleza de las cosas la que hace de la igualdad la ley del presente, sino la voluntad de los hombres, garantizada según el plan de Dios: "La igualdad es una ley divina, una ley anterior a todas las leyes, y de la que todas las leyes deben derivar" la triple divisa de la Revolución: Libertad, Igualdad Fraternidad, "es una de las expresiones de la verdad eterna [. . .]; es verdadera, es santa, es el ideal a seguir, es el futuro revelado, reina ya en principio, reinará un día de hecho, es imborrable e inmortal".[48] La elección de la igualad como ley fundamental es en sí misma significativa: es repudiar las tendencias jerárquicas por las cuales pretendía afianzarse el organicismo sansimoniano, y sustituirlo por una posición de principio "crítica". Razón, progreso, voluntad humana realizando lo divino, oscuridad del porvenir, henos bien cerca del espiritualismo medio de esa época. Por eso un cousiniano ha podido escribir, comentando la *Réfutation de l'éclectisme* de Leroux, que "no se trata precisamente de una refutación del eclecticismo, sino más bien una extensión del eclecticismo".[49]

El motivo de desacuerdo más evidente se encuentra en el resultado político, diferente de hecho, de las dos doctrinas: el eclecticismo apoya sobre todo el liberalismo moderado y el privilegio político de los propietarios, propio del sistema del justo medio, mientras que el neo-sansimonismo humanitario tiende, como la doctrina madre de la que procede, a una transformación social; opone proletariado y burguesía, y piensa que la época tiene

[48] Leroux, artículo "Egalité" [Igualdad] en la *Encyclopédie nouvelle*, t. IV (1838), pp. 610-611. Véase también el gran artículo-profesión de fe de Jean Reynaud, "De la société saint-simonienne", en la *Revue encyclopédique* de enero de 1832 (t. LIII, especialmente pp. 10-12).

[49] Paul Janet, "La philosopie de Pierre Leroux", en la *Revue des Deux Mondes* del 15 de abril de 1899, p. 782, La *Réfutation de l'éclectisme* [Refutación del eclecticismo] de Leroux, París, 1839, reproduce su artículo "Eclectisme" del tomo IV de la *Encyclopédie nouvelle*, publicado el mismo año, así como dos artículos más antiguos de la *Revue encyclopédique* sobre las *Mélanges* de Jouffroy, publicadas en el verano de 1833 (t. LVIII, pp. 341 ss; pp. 20 ss.).

por misión principal ampliar los resultados sociales de la Revolución francesa.[50] De ahí una animosidad apasionada contra los filósofos que se detuvieron a mitad de camino en su misión: "No nos parecemos en nada, a Dios gracias, a esos hipócritas, que habiéndose echado encima el manto de la filosofía, han imaginado pactar en secreto con todos los vestigios del pasado y todos los intereses presentes [. . .]. Acogidos primero con grandes aclamaciones por su notable talento, han pasado, sin embargo, solitarios, y no dejarán posteridad."[51] Reconócese particularmente a Cousin en este retrato; los "vestigios del pasado" designan a la Iglesia, tratada con demasiados miramientos por el eclecticismo; los "intereses presentes", son los de la burguesía victoriosa a la que los cousinianos se habían unido. Leroux recuerda sus comienzos en *Le Globe,* al lado de ellos: "¿Dónde están aquellos hombres de buen juicio cuya palabra escuchaba yo de joven con religioso transporte? [. . .] ¿Dónde están los que me hicieron oír austeras lecciones de libertad y de virtud? ¡Ah! Ahora reconozco bien por qué, a pesar de lo que me atraían. jamás recibí de ellos ningún impulso verdadero; por qué la palabra de un filósofo ignorado, esa palabra substancial y clara, oída una sola vez, me ha impresionado e iluminado más que sus discursos resonantes. Él, si viviera aún, seguiría junto al pueblo, al que quería regenerar; ellos pasaron a las filas de la aristocracia; filósofos advenedizos, crucificaron la filosofía sobre todas las cruces, la sujetaron a todas las cartas, y hoy que ya no les queda más que su cadáver, quisieran vendérselo a la religión de la Edad Media, falaces a la vez para con la filosofía y para con el cristianismo."[52]

Con todo, no son estos unos reproches que puedan afectar a la filosofía ecléctica misma, mientras no se demuestre en qué es responsable esta filosofía de aquello que se reputa crimen en sus adeptos. Esto es lo que Leroux se esfuerza por hacer. El eclecticismo, al encerrar su metafísica en el pensamiento del yo únicamente, es una filosofía del egoísmo. La humanidad necesita, por el contrario, de una vasta síntesis orgánica de las ciencias y de la filosofía, de la que naciera, con el conocimiento del "progreso divino del

[50] Véase Leroux, "De la philosophie et du christianisme", [Sobre la filosofía y el cristianismo] en *Revue encyclopédique,* agosto de 1832, t. LV, pp. 301 ss., 307 ss. (crítica de la economía liberal, del "privilegio de la burguesía", de la propiedad misma).

[51] *Revue encyclopédique,* Prefacio al tomo LX, p. XIV.

[52] Prefacio al tomo LX de la *Revue encyclopédique,* p. LXX. Véase también, contra el antiguo *Globe,* "De la philosophie éclectique enseignée par M. Jouffroy" [Sobre la filosofía ecléctica enseñada por M. J.], en la *Revue encyclopédique,* junio de 1833 (t. LVIII, p. 375, nota). Al mismo tiempo que al ecleticismo, Leroux, como buen sansimoniano, es hostil al protestantismo: véase su artículo "Calvin" en el tomo III de la *Encyclopédie nouvelle,* en el que se hace responsable a Calvino de la filosofía de los doctrinarios y de la política del protestante Guizot.

mundo", la religión del futuro;[53] Leroux escribe: "Síntesis, sociedad, religión, enciclopedización del conocimiento humano, son para nosotros expresiones casi idénticas."[54] Son efectivamente los pensamientos primordiales de la utopía científica, y es cierto que la filosofía ecléctica les es contraria, ya que ésta separa los valores metafísicos, verdadero, bello y bien, del dominio de la ciencia positiva y los vincula a un absoluto aprehendido por una intuición directa del individuo. Pero esta separación, conforme con los hábitos del deísmo filosófico, se admitía fácilmente incluso entre quienes rodeaban a Leroux. El sueño de una síntesis epistemológica total persiste en la utopía reformada únicamente como rastro: es más una marca de origen, convertida en accesoria, que un pensamiento fundamental. Así, Carnot pudo escribir: "La ciencia, que bordea sin cesar lo desconocido, el infinito, no puede a su respecto invalidar nada, confirmar nada. Abandona, pues, al hombre el derecho de cultivar unas creencias que dan satisfacción a su sentimiento imperioso."[55]

En el fondo, Leroux no pensaba de manera muy distinta, y su posteridad espiritual habría de seguirlo en esta dirección. No hay en su doctrina imperativos dogmáticos formulados en nombre de la ciencia. Se entrega a veces, es cierto, a construcciones seudo-teológicas: invoca en ocasiones el Verbo encarnado y vivificante, para dar a entender a Jouffroy la insuficiencia de una doctrina abstracta de progreso; propone una versión humanitaria de la Trinidad en la que el Padre es lo real, el Hijo el ideal, y el Espíritu Santo el progreso; interpreta el Génesis de acuerdo con la teosofía de Fabre d'Olivet con el fin de incluir la pretendida caída en una perspectiva progresista;[56] en una palabra, trata en toda ocasión de metamorfosear la fábula cristiana en fábula humanitaria. A partir de 1840, se complace cada vez más en inventar nuevas trilogías: sensación, sentimiento, conocimiento, con una serie de consecuencias o supuesta correspondencias;[57] más tarde, solidaridad, tríada, circulus:[58] pero estas construcciones no eran sino especulaciones accesorias

[53] Véase "De la tendance nouvelle des idées", artículo ya citado de la *Revue encyclopédique*, t. LIII, pp. 2, 6; Prefacio del tomo LX, p. LXVIII; "De Dieu", en *Revue indépendante*, abril de 1842 (t. III, pp. 24-25).

[54] "De la philosophie et du christianisme", artículo ya citado, p. 283, nota.

[55] Carnot, *Sur le saint-simonisme*, p. 5

[56] Leroux, "De la philosophie éclectique...", 2º artículo, *Revue encyclopédique*, julio-agosto de 1833 (t. LIX, p. 59); véase también "De Dieu", en *Revue indépendante*, abril de 1842 (t. III, pp. 46 ss.); el artículo "Bonheur" [Felicidad] de la *Encyclopédie nouvelle*, t. II (1836), p. 806 (artículo reproducido en la *Revue des Deux-Mondes* del 15 de febrero de 1836, y utilizado en 1840 como introducción del libro *De l'Humanité*); igualmente *De l'Humanité*, t. II, libro VI, cap. VI.

[57] *Réfutation de l'éclectisme*, Prefacio (1839), p. XVI.

[58] Véase su "Discours sur la doctrine de l'Humanité", en la *Revue sociale*, junio-julio y agosto de 1847. La tríada es un principio general de organización por tres;

de su pensamiento. Su doctrina misma de la inmortalidad del alma, que es la metempsicosis repetida y perpetua de cada individuo en la humanidad sucesiva, no se profesa sino como una opinión filosófica. Su amigo Jean Reynaud creía más bien en la migración y en el perfeccionamiento de las almas de astro en astro; lo escribió en la *Revue encyclopédique* misma, y Leroux alude a su creencia sin condenarla.[59] El republicano Godefroy Cavaignac, al reseñar favorablemente el libro *De l'Humanité,* en el que ve uno de los monumentos del pensamiento democrático, puede declarar francamente, para terminar, su preferencia en favor de la doctrina habitual de la inmortalidad del alma.[60] Las creencias en el más allá no son, en la democracia, ni obligatorias, ni uniformes.

En cuanto a lo esencial, Leroux y sus amigos habían heredado sobre todo la fe deísta de los filósofos. Y su Dios es un dios trascendente. Por más que Leroux invocaba la vida universal, siempre declaraba entender la inmanencia en el sentido de San Pablo ("In Deo vivimus et movemur et sumus") y no en el de Spinoza.[61] Si bien se inclinaba al monismo para engrandecer todo el hombre, alma y cuerpo, y acercar la tierra al cielo, necesitaba de una trascendencia del espíritu para el gobierno y la santificación de la historia humana; la realización de la humanidad y el reino de Dios eran para él dos nociones solidarias: "La Tierra volverá a ser el Edén cuando el hombre, arrojado del Edén por su falta, comprenda esta falta, y marche en la vida eterna bajo la *bendición* de Dios." Evidentemente, el fin del mal es el término de esta regeneración: "Satanás, que no es más que el error y el egoísmo, será relegado cada vez más al no ser, a la muerte, a la nada.[62] ¿Era este mesianismo absolutamente incompatible, en pura doctrina, con el espiritualismo ecléctico? Indudablemente no; puede ser una variante suya o una prolongación. ¿Basta con que el acento principal se traslade a esta prolongación para convertir el eclecticismo y el humanitarismo en hermanos enemigos?

Se comprende mucho mejor su enemistad cuando se considera la actitud respectiva de las dos doctrinas frente a la idea religiosa. El eclecticismo se considera filosofía, distinta de la religión y destinada a sucederla en la edad adulta de la humanidad. El humanitarismo, por el contrario, se proclama a

el circulus, una teoría de la subsistencia de la humanidad (por la utilización, en el ciclo agrícola, del abono humano), que regocijó mucho al público contemporáneo.

[59] Véase Jean Reynaud, "De l'infinité du ciel" [Sobre la infinitud del cielo], en *Revue encyclopédique*, abril-mayo de 1833 (t. LVIII, p. 19); Leroux, *De l'Humanité*, t. I, p. 269.

[60] Cavaignac, reseña de Leroux, *De l'Humanité*, en *Revue du progrès*, 1841 t. IV, pp. 417 ss., t. V, pp. 81 ss., especialmente p. 97.

[61] Leroux, *De Dieu*, pp. 23 ss.

[62] *De l'Humanité*, dedicatoria "A Béranger" (t. I, pp. VI-VII).

sí mismo religión a la vez que filosofía. Leroux repite sin cesar que la verdadera filosofía es religión,[63] y niega que la humanidad pueda ser nada fuera de una perspectiva religiosa: "Porque la humanidad sin la religión, es la disolución, es la nada, es la muerte."[64] Tenía empeño en que el legado mismo del siglo XVIII recibiera el nombre de religión: "Da pena oír decir, escribe, que el siglo XVIII, ha querido acabar con toda religión. Los filósofos del siglo XVIII, para destruir el cristianismo, que había acaparado, en el sentir de todos, el nombre y la idea de religión, se vieron obligados a tomar otra bandera, y atacar al cristianismo bajo el nombre de religión [. . .]. ¿Pero dónde habría estado la fuente de su genio, de su entusiasmo y de su poder sobre los pueblos, de no haber llevado en el corazón el germen de una religión nueva de la humanidad?" Por otra parte, "la Revolución entera era una religión en germen". Pero el siglo XVIII no supo desarrollar este germen, que abortó entre los ideólogos del Imperio: Los tiempos no estaban maduros, ni el objeto plenamente concebido. "Pero no es menos cierto que la filosofía del siglo XVIII llevaba en sí un germen creador, que el siglo XIX había de desarrollar. El siglo XVIII vio cómo abortaba su idea enciclopédica, porque quiso asentarlo todo sobre el razonamiento más que sobre el sentimiento, y no vio que el objeto de la enciclopedia era la organización de la vida social: el siglo XIX marcha hacia una enciclopedia llena del sentimiento de Dios y vivificada por la caridad, es decir hacia una religión."[65] Llamar a la filosofía religión podría no significar gran cosa, y el nombre importar poco cuando sabemos lo que designa: aquí, una religión, si acaso lo es, sin elemento sobrenatural ni ritos. Con todo, lo cierto es que se le da importancia al nombre, y esto no puede ser sin motivo: pretenden referirse a un ideal vivido profundamente, a una vía de salvación y de regeneración. El deísmo del siglo precedente se llamaba ya religión natural. Se recoge esta herencia agregándole un matiz de comunión, de participación en un destino colectivo que el puro deísmo sólo encerraba en potencia, y que el deísmo revolucionario había comenzado a desarrollar. El humanitarismo del siglo XIX disminuye todavía la parte del individuo en beneficio de una humanidad global. Nace la convicción de que el individuo como tal tiende a oponerse a la comunidad y a contrariar su marcha: bajo esta oposición de conceptos alienta, de hecho, la imagen antitética del privilegio y del pueblo:

63 Por ejemplo, *Revue encyclopédique*, t. LX Prefacio, p. XXVI.

64 *Réfutation de l'éclectisme*, Prefacio, p. XIII.

65 "De la philosophie et du christianisme", pp. 326-328. Este artículo, que hemos citado ya, lo publicó Leroux de nuevo, muy aumentado y modificado, en la *Revue indépendante* de 1841-1842, con el título "Aux politiques" (reproducido todavía con algunas variaciones en los dos pequeños volúmenes de *Discours*, Boussac, 1847, y en el tomo I de las *Oeuvres*, París, 1850). Leroux, en esta revisión, discurre con insistencia sobre el carácter y las intenciones religiosas de la Revolución francesa.

el pueblo es el tema central de la afectividad, y, si se quiere, de la religión humanitaria; en su nombre colectivo es como los "destinos" mandan; su existencia supra-individual, y la veneración de que se lo rodea, es lo que vuelve ilusorias las soluciones nacidas del puro "yo pienso", que hacen del pensamiento verdadero un fervor común, y de la filosofía una religión.

El eclecticismo se adelantaba a veces hasta los confines del humanitarismo en la concepción providencial del progreso y la fe en un futuro ignorado, tal como puede verse en Jouffroy. Pero mantenía la primacía del yo pensante, no rebasando jamás la línea más allá de la cual esta primacía corría el peligro de ser impugnada o destruida. Obsesionado Leroux por el eclecticismo, gran admirador y crítico virulento a la vez de Jouffroy, se separaba de él en esta línea: "El problema de la filosofía, escribía, no era constituir la razón individual de cada hombre independiente de toda ocasión de tiempo y de época, y en una era absoluta; sino de constituir y de organizar la razón colectiva de la humanidad viva."[66] Esta razón colectiva, diferente de la que actúa en cada uno de nosotros, y tal como Lamennais en sus comienzos la invocara ya en favor del catolicismo, es el Sinaí del que desciende una nueva ley, formulada en lo alto, un credo no discutible. El primer artículo de esta fe es que se necesita una: "El escepticismo sistemático no es soportable por un pueblo"; el segundo, que la humanidad progresa de acuerdo con la voluntad de Dios: "Negar un plan continuado y providencial en el desarrollo del espíritu humano es a nuestro entender la más ridícula de las inepcias y la mayor de las impiedades";[67] el tercero, que unos principios sociales aparecidos en la conciencia colectiva en cada etapa humana jalonan y gobiernan este progreso, que no hay nada que valga ni prevalezca contra ellos, "que en ellos se encierra toda fuerza, todo poder, todo porvenir, y que sólo ellos levantan y moldean el mundo".[68] Hay que añadir que entre estos principios, el de la igualdad es preponderante en la etapa en que nos encontramos: "La igualdad, impasible como la medida del tiempo, prosigue su marcha con un paso igual a través de la calma y la tempestad, y cuando la aguja, que arrastra tras de sí todas las miradas y da a la opinión pública su regla y su dirección, se detiene un instante en el círculo que re-

[66] *De la loi de continuité...*, artículo ya citado, *Revue encyclopédique*, t. LVII, p. 498.

[67] Leroux, artículo "Culte" en la *Encyclopédie nouvelle*, t, IV, 1838, p. 152; *Réfutation de l'éclectisme*, p. 7.

[68] Th. Fabas, "De la tendance de notre époque vers la république" [Sobre la tendencia de nuestra época a la república], en la *Revue encyclopédique* de enero de 1835 (t. LXI, p. 5). No sé nada de Théodore Fabas, como no sea que, bajo Luis Felipe y en 1848. fue un publicista demócrata, que colaboró también en la *Encyclopédie nouvelle* y en la *Revue indépendante*, y que en 1848 era relator del Consejo de Estado.

corre, al tropezar con el obstáculo de un privilegio, suena la hora de morir para el privilegio y la aguja reanuda su marcha."[69] ¿Puede decirse que estos principios sean, propiamente hablando, dogmas, y que el hecho de erigirlos como tales separe absolutamente el humanitarismo del eclecticismo liberal? El principio de igualdad crea, hasta cierto punto, esta separación en el plano político, aunque igualdad y libertad están, en la lógica como en la realidad de ambas doctrinas, íntimamente ligadas, y que la reivindicación igualitaria contradice mucho más el espíritu jerárquico del sansimonismo que el moderantismo político de los eclécticos. Y cuán lejos está Leroux de la utopía dogmática cuando, con motivo de lo que él llama el "socialismo absoluto", es decir, la doctrina de la soberanía ilimitada del cuerpo social, "parodia de todas las tiranías que han pesado sobre la tierra", escribe que a tal socialismo "basta todavía con oponer, en los tiempos modernos, a Lutero, a Descartes y a Rousseau, cuya obra, en tanto que emancipación y glorificación del espíritu humano y de la libertad humana, es de aquí en adelante indestructible".[70] Cierto es que los postulados del humanitarismo se suponen necesarios independientemente de la voluntad humana, pero su soberanía, en Leroux y sus amigos, parece proceder menos del dogmatismo que impone silencio al hombre, que del optimismo que transforma un ideal deseado en certidumbre invencible. Toda doctrina de progreso tiende a ver este progreso inscrito en el orden del mundo: equivocadamente, sin duda, y no sin peligro. Pero si este paso queda demasiado pronto franqueado, son necesarios otros para instituir, con el dogma, una tiranía nueva, destinada, como dice Leroux, a "pesar sobre la tierra". Por lo que a él se refiere, le repugnó franquearlos.

HUMANITARISMO Y LIBERTAD

¿Qué nos enseña, a fin de cuentas, la comparación del humanitarismo con la filosofía ecléctica? Esta comparación se mantiene necesariamente indecisa, a causa, en primer lugar, de las veleidades humanitarias que alientan en el propio eclecticismo; a causa, sobre todo, de la ambigüedad profunda de la filosofía humanitaria, dividida sin cesar entre dogma y libertad, colectividad e individuo. Esta ambigüedad vuelve a encontrarse, como es natural, en la teoría propiamente política del humanitarismo. Forzoso es advertir en ella.

[69] J. Reynaud, *De la société saint-simonienne*, en *Revue encyclopédique*, t. LIII, p. 12.

[70] Leroux, "Aux politiques", en la *Revue indépendante*, noviembre de 1841 (t. I, p. 139). Este artículo es una modificación de otro de 1832 (véase más arriba la nota 65); el pasaje que cito no está en el texto de 1832, no aparece hasta 1841.

por ejemplo, la persistencia de una doctrina unitaria del poder, en la que lo temporal y lo espiritual dejan de distinguirse el uno del otro, y lo espiritual queda a la discreción del Estado. Leroux no aborda esta dificultad sin embarazo. Comprueba que la antigüedad ignoraba la distinción de los dos poderes, pero confiesa que su confusión aplasta al individuo, y advierte que el Imperio romano en su ocaso y la Europa cristiana consagraron su dualidad. Pero, según él, "corresponde ahora a Europa mostrar un espectáculo nuevo en la historia, y del cual toda la historia anterior no parece sino una profecía: se trata de constituir una sociedad completa donde el hombre esté completo; la sociedad laica, al combatir al clero y al aniquilar al cristianismo, se comprometió tácitamente a remplazar al cristianismo y al clero"; y deduce la necesidad de un dogma social, sin que por ello deje de procurar mantener la autonomía espiritual del individuo: "Hubiésemos debido proclamar la libertad de la conciencia individual y al mismo tiempo la unidad indivisible de una religión nacional [. . .]. La verdadera distinción por establecer es la de la religión individual o privada, y del culto público o nacional."[71] Así, la conciencia es libre, pero el culto público está colectivamente impuesto. Se ve cómo se debate la democracia humanitaria entre dos principios opuestos que ella quisiera hacer igualmente suyos. Quiere ser a la vez primacía del número y santidad de la persona.

Leroux pudo escribir, de una parte: "La sociedad no es un ser, en el mismo sentido que nosotros somos unos seres. La sociedad es *un medio,* que organizamos de generación en generación para vivir en él. Si la sociedad llega a ocupar el lugar del individuo, en vez de ser *el medio* en el que el individuo se acomoda para desarrollarse en él, la sociedad, digo, comprendida así, es una monstruosidad en oposición a todas las leyes divinas [. . .]. La sociedad no tiene, pues, directamente por objeto el gobierno del individuo, y todos los socialistas, teócratas u otros, que han imaginado trocar la vida social en un mecanismo donde el individuo estaría fatalmente gobernado y conducido, se han equivocado de la manera más capital."[72] Pero se lee a continuación, en la misma página: "¿No veis que si las ideas sintéticas que comienzan a reinar en la ciencia y en la filosofía estuvieran más adelantadas de lo que todavía están [. . .] 1º lo que se ha llamado Asamblea constituyente, Convención, Cámara de Diputados, sería un Concilio; 2º las ciencias reunidas hoy en el Instituto, sin vínculo común y sin conclusión, se convertirían en unos dogmas que engendrarían de hecho un poder educador, y 3º aplicándose este poder educador a las generaciones nuevas, y dando a esta generaciones, según tiene la sociedad el derecho y la misión, una educación unitaria, dogmática, positiva, religiosa, daría como resultado

[71] Artículo "Culte", *Encyclopédie nouvelle,* t. IV, pp. 157-159.
[72] *Ibid.,* pp. 161-162.

un pueblo unitario y religioso? ¿Y no veis que, por consiguiente, de realizarse estas tres suposiciones, la sociedad laica sería lo que debe ser, una sociedad completa?"[73] Cuesta trabajo comprender cómo una doctrina del poder unitario y de la educación dogmática podría proteger al ciudadano contra la arbitrariedad. Ahora bien, Leroux se muestra muy preocupado temporal y espiritual a la vez, recuerda a su lector que tal poder emanaría por asegurar esta protección o garantía. Ve el medio de conseguirlo en el ejercicio del sufragio: inmediatamente que ha trazado la línea de un poder total, de la voluntad libremente expresada de los miembros de la sociedad,[74] y exalta, igual que Guizot, el gobierno representativo, tan censurado en la utopía dogmática. Los sansimonianos consideraban este gobierno una forma política transitoria, propia de una época crítica; él, por el contrario, opina que es, como la actitud crítica misma, una conquista definitiva: "El gobierno representativo, en nuestra fe profunda, no es pues tan sólo un instrumento de transición, como lo han pretendido unos hombres que creían haberse elevado a una gran altura de pensamiento, cuando se encontraban en el plagio puro y simple del modo de formación de las religiones de la antigüedad de acuerdo con los prejuicios históricos más vulgares; el gobierno representativo es por el contrario, en nuestra opinión, el instrumento permanente y necesario del progreso, y la forma perfectible pero indestructible de la sociedad del futuro."[75] Excluye con fuerza de las perspectivas religiosas de la humanidad todo mesías o revelador, todo legislador privilegiado: "vemos el progreso de las cosas políticas como todos los publicistas modernos [. . .]. La certidumbre en política la ponemos en el principio de la soberanía nacional cada vez mejor realizado, en el adagio *La voz del pueblo es la voz de Dios*. No buscamos, no queremos, no esperamos otro legislador sino aquel que todo el mundo reconoce hoy, la voluntad del pueblo expresada por sus mandatarios."[76]

Vemos cómo el pensamiento humanitario, tanto en su resultado político como en su principio mismo, es un intento constante de equilibrio entre la noción de libertad y la de unidad social. Leroux pensaba que sin la autonomía de los individuos toda doctrina social no es más que una máscara de la tiranía y en este sentido condena lo que él llama socialismo: "Se puede hacer un retrato igualmente horrible y exacto del hombre en el estado de individualidad absoluta y del hombre en el estado de obediencia absoluta [. . .]. *Libertad* y *sociedad* son los dos polos iguales de la ciencia social.

[73] *Ibid.*, p. 162.
[74] *Ibid.*, p. 163.
[75] *De la philosophie et du christianisme*, p. 289; se ha reconocido la alusión a los sansimonianos fundadores de religión.
[76] *Ibid.*, p. 291.

No digáis que la sociedad no es otra cosa que el resultado, el conjunto, la suma de los individuos [. . .] Pero no digáis tampoco que la sociedad lo es todo y que el individuo no es nada, o que la sociedad es antes que los individuos [. . .]. Hoy somos sin embargo la presa de esos dos sistemas exclusivos del individualismo y del socialismo, apartados como lo estamos de la libertad por aquel que pretende hacerla reinar y de la asociación por aquel que la predica."[77] Son, bien claramente designados, los doctrinarios liberales de un lado, y del otro los sansimonianos, a quienes denuncia a continuación detenidamente, lo mismo a los unos que a los otros: "Mientras que los partidarios del individualismo se regocijan o se consuelan sobre las ruinas de la sociedad, refugiados como lo están en su egoísmo, los partidarios del socialismo, encaminándose denonadamente hacia lo que ellos llaman una época orgánica, se esfuerzan en hallar la manera de enterrar toda libertad, toda espontaneidad, bajo lo que ellos llaman la organización."[78] Al reproducir más tarde estas líneas,[79] Leroux les agregó una nota sobre el sentido que en ellas daba a la palabra socialismo, a saber, "la exageración de la idea de asociación" (lo que él llama también "socialismo absoluto"), y no la preocupación por los problemas sociales, unida a la crítica del individualismo excesivo y a una doctrina de solidaridad. En este sentido que, dice, ha prevalecido, acepta de buen grado ser designado él mismo como socialista, pero en este sentido únicamente.

Henos, pues, de vuelta en la definición de Sainte-Beauve.[80] El humanitarismo es una doctrina de conciliación, y como a toda doctrina de conciliación, se la juzga fácilmente contradictoria en los conceptos. Repudia el individualismo para poder imponer, en nombre de las masas, un límite a los intentos de la minoría; y por otra parte rechaza, para proteger al individuo, la idea de una organización autoritaria y dogmática de la sociedad regenerada. Esta combinación teóricamente contradictoria responde sin duda a una doble necesidad. El pueblo podía desconfiar del individuo como portador virtual de privilegio, y de la sociedad como fuente posible de coacción sin medida: era preciso que cada uno de los dos principios fuera santificado para precaver los peligros del otro. Una contradicción en la forma, en este caso como en muchos otros, es la expresión de un deseo al que la naturaleza de las cosas impide

[77] Leroux, reseña del curso de economía política dictado en el Ateneo de Marsella por su hermano Jules, en la *Revue encyclopédique* de octubre-diciembre de 1833, t. LX, pp. 104-106.

[78] *Ibid.*, p. 107.

[79] En la *Revue sociale* de noviembre de 1845, con el título "De la recherche des biens matériels ou de l'individualisme et du socialisme" [Sobre la búsqueda de los bienes materiales o sobre el individualismo y el socialismo, (1er. artículo), p. 21, nota.

[80] Véase más arriba nuestra nota 45, y lo que en el texto remite a ella.

ser simple. Un instinto preciso de la realidad inspiró a los disidentes del sansimonismo, y principalmente a Pierre Leroux, por preocupados que estuviesen de organización social, el abandono de una doctrina dogmática, sacerdotal y anti-individualista que contradecía la tradición revolucionaria así como las disposiciones y los intereses profundos del partido democrático de Francia. La síntesis humanitaria así constituida ha sido de hecho, hasta nuestros días, la doctrina de fondo de la democracia socializante en todo lugar donde realmente existió. Desde el punto de vista de la corporación pensante, esta síntesis era el medio de entrar en consonancia con un público muy amplio; fundaba, para largo tiempo, una alianza de los intelectuales del pueblo. Se puede agregar que al buscar el contacto de lo real, al renunciar a constituirse en iglesia o en secta dogmática, la nueva clericatura laica obraba también de acuerdo con su interés vital: de sacrificar el ejercicio libre del pensamiento, hubiera invalidado su propia razón de ser y las vías naturales de su influencia. La historia ulterior de las relaciones del socialismo llamado científico, allí donde ha llegado al poder, y de la clase intelectual lo ha demostrado suficientemente.

La doctrina de la democracia humanitaria tiene menos necesidad de ser criticada por las contradicciones teóricas que parece llevar en sí, que completada por actitudes concretas. Sólo proporciona un marco de principios. Al establecer como ideal un equilibrio entre los derechos individuales y la influencia colectiva, esta doctrina no decide por sí misma qué instituciones y qué medidas, en el orden de la realidad política y económica, son convenientes para fortalecer este equilibrio o para romperlo. Hermana y enemiga del liberalismo, se sabe únicamente que se inclina más que él en favor de la soberanía social. Liberalismo y democracia humanitaria, uno y otra, el uno impulsando a la otra, han creado el Occidente moderno. Allí donde este sistema ha funcionado, es un hecho que las garantías del individuo frente al poder han aumentado a la vez que los derechos del Estado frente al privilegio. Hay que temer naturalmente romper el equilibrio. La soberanía social una vez puesta en juego, tiende al abuso; crea de nuevo las formas seculares de la coacción y de la arbitrariedad. El derecho del individuo, recién llegado en la historia, es el más amenazado. Hay que reconocer que, desde Leroux, la noción de socialismo ha ganado en este aspecto más prestigio que claridad, y que el "socialismo absoluto", allí donde ha podido entrar en la realidad, no ha tenido otra preocupación que la de expulsar al individuo.

X. LOS DISCÍPULOS DE FOURIER

La enseñanza de Fourier estaba destinada, como la de Saint-Simon, a modificarse en el sentido del humanitarismo democrático que, bajo Luis Felipe, influyó al conjunto del pensamiento progresista. Sucede que esta evolución le fue más fácil al furierismo que al sansimonismo. Los jóvenes falansterianos de los años 1830 no tuvieron que modificar sensiblemente la doctrina de su maestro para entrar en el movimiento general. Podría causar extrañeza, dado el carácter extremadamente particular, incluso excéntrico, de las especulaciones propias de la versión furierista de la utopía. Pero estos aspectos de la doctrina, sistema interminable de los esquemas seriales de la atracción apasionada, anticipaciones cosmológicas y teorías astrales, si bien llenaron las publicaciones de la escuela, podían ser pasados por alto en su acción entre el gran público. En cambio, el prodigioso optimismo que distingue el legado furierista permitía evitar la dificultad capital de la utopía: la necesidad —con el fin de asegurar la articulación de los fines sociales propuestos con el orden pretendido del universo— de instaurar una inquietante autoridad dogmática. La pretendida ley de las cosas corre el peligro de ser en utopía otro nombre del mando arbitrario, por un proceso en el que la buena y la mala fe se dejan difícilmente distinguir la una de la otra. Pero a un nivel de optimismo más absoluto, la consecuencia se invierte: la idea misma de autoridad, en el seno de la quimera, pierde su sentido. Los furieristas creen, más ingenuamente aún que sus colegas en utopía, que la ley del mundo implica la regeneración social, y que ésta se producirá espontáneamente, a partir del primer falansterio y por el contagio de su ejemplo. Anuncian gloriosamente el advenimiento de la felicidad social, sin tener necesidad de subordinarlo a una metamorfosis del poder establecido. No hay en ellos ni casta sacerdotal, ni jerarquía nueva: el problema de la autoridad en sus relaciones con los individuos está prácticamente ignorado, por juzgarlo ocioso, y resuelto de antemano por la euforia próxima del trabajo atractivo y de las armonías pasionales. La joven generación furierista sigue con entusiasmo al maestro sobre este punto. Uno de los discípulos, en 1830, estima que en la sociedad constituida en armonía, la coacción dejará de tener objeto, y que todos los filósofos y teóricos sociales se engañan al suponerla eterna.[1] Tales postulados pueden parecer quiméricos, pero el humanitarismo

[1] Victor Considerant, "Le Nouveau Monde industriel et sociétaire de M. Ch. Fourier" [El nuevo Mundo industrial y societario de M. Ch. F.], en *Le Mercure de France au dix-neuvième siècle*, 1839, t. XXXVIII, pp. 477 ss.

ambiente no era sobremanera exigente en materia de credibilidad, por ser él mismo un embellecimiento conjetural del futuro.

El hecho es que los adeptos de Fourier, tras el rápido eclipse de los sansimonianos, los remplazaron ampliamente en la popularización de la utopía. Formando un grupo hasta cierto punto coherente y organizado, difundieron sus ideas de modo más duradero que los sansimonianos, en revistas de su creación, doctrinales y literarias a la vez, y más tarde en un órgano diario. De 1832 a 1848 se publicaron sucesivamente: de junio de 1832 a febrero de 1834, *La Réforme Industrielle ou le Phalanstère,* publicación semanal; de julio de 1836 a julio de 1843, *La Phalange,* de periodicidad variable, cuya colección forma nueve volúmenes en 4º; de junio de 1839 a febrero de 1844, *Le Nouveau Monde* (con una interrupción de diciembre de 1841 a febrero de 1843), folio pequeño del tipo de periódico, de aparición irregular; a partir del 1º de agosto de 1843, *La Démocratie pacifique,* diario que se publicó hasta la víspera del golpe de Estado; finalmente una segunda *Phalange,* en 8º, que se publicó de 1845 a 1849, una y después dos veces al mes, y cuya colección forma diez volúmenes. Los redactores furieristas de estas publicaciones, que forman un conjunto relativamente imponente, eran, por término medio, algo más jóvenes que los sansimonianos. Nacidos alrededor de 1810,[2] situados, como generación, en el límite del romanticismo y de los tiempos que siguieron, no aparecieron en escena hasta algunos años después de Julio, y la generación posromántica, la de Leconte de Lisle y de Baudelaire, conoció sobre todo la utopía por ellos y en su versión.

FILOSOFÍA DEL FURIERISMO

Lo que los furieristas llaman "la ciencia social" apenas si es una historia; esta ciencia, muy particular, ignora en todo caso la noción, común a las diversas escuelas de pensamiento contemporáneas, de un progreso continuo u organizado por éstas a partir de una barbarie primera. Contra esta idea difundida en torno suyo, los discípulos de Fourier se pronuncian explícitamente:[3] ven implicada en ella la noción de un conflicto entre naturaleza y

[2] Es por lo menos el caso de los más señalados: Considerant había nacido en 1808, Laverdant en 1808, Pompéry en 1812; ignoro la fecha de nacimiento de Izalguier. Toussenel e Hippolyte Renaud eran de 1803, el apóstol Journet de 1799, Just Muiron de 1787.

[3] Véase, por ejemplo, V. Considerant, *Destinée sociale* [Destino social], t. I, París, 1835, pp. 10 ss.; y, del mismo, "Discours prononcé au Congrès historique le 11 décembre 1835" (en *Trois discours prononcés à l'Hôtel de Ville par MM. Dain, Considerant et d'Izalguier*, París, 1836, pp. 62-63). Considerant, que debía prácticamente suceder a Fourier como jefe de la escuela societaria, había sido alumno de la

perfección; quieren que el mundo haya sido armonioso, incluido el hombre, desde su principio, y que esté destinado a recobrar esta armonía momentáneamente perdida. Cuando describen los momentos sucesivos de la humanidad, no ven propiamente hablando en esta sucesión un progreso, sino la reparación de un trastorno ocurrido accidentalmente en el seno de un orden eterno. El hombre, salido de su edén y entrado en "subversión", debe recobrar a través de diversas fases su verdadera condición, entrar en "destino" y en "armonía". Este traslado ingenuo, en filosofía profana y terrena, del viejo esquema teológico del edén, la caída y la redención, indudablemente había tenido su lugar en la reflexión primitivista del siglo XVIII; ocupa por completo el horizonte del furierismo, y le da un color único, bañando sus especulaciones en una luz de euforia natural que no brilla en ninguna otra parte, sin que no obstante este edenismo, en el plano actual y práctico, contradiga el progresismo contemporáneo: basta con que las dos doctrinas estén de acuerdo sobre una regeneración por venir, prevista en un plan providencial.

Evidentemente, al utilizar el furierismo el esquema cristiano, se opone a él. La caída, que en el mito teológico implica una descalificación severa del hombre, no podría tener este sentido en la fabulación armoniana. Victor Considerant ataca incluso la noción de caída; la hace derivar de un prejuicio de rebajamiento y de mortificación de la humanidad, error anterior a Jesús y que se introdujo desdichadamente en su doctrina, "de ahí, dice, esa invención del *pecado original,* que sólo podía generar el dogma del dolor, invención tan escandalosa para la razón, que no había más remedio que anular la razón ante ella".[4] De hecho, no se ve cómo hubiera podido admitir la escuela furierista un dogma que todo humanismo, incluso incomparablemente más tímido que el suyo, repudiaba desde hacía un siglo. El problema estaba, pues, sin dejar de representar el desarrollo de la humanidad de acuerdo con un plan de degradación y de rehabilitación, en eliminar el pecado que la teología implica en ese plan. Es lo que todo primitivismo trata de hacer. Jean-Jacques Rousseau no hace al hombre culpable de su caída; el furierismo todavía menos. Esta deplorable época intermedia, la única desgraciadamente que conocemos por experiencia y no por conjeturas, ha resultado no de un crimen, sino de un error quizá, o más bien de un encadenamiento de circunstancias: "Varias causas naturales provocaron la ruptura de la primera sociedad. La principal fue el aumento de población que redujo poco a poco la abundancia primitiva y acabó por convertirla en esca-

Escuela Politécnica y Oficial de Ingenieros. Véase sobre él Maurice Dommanget, *Victor Considerant,* París, 1929.

[4] *Trois discours...,* pp. 83-84. Al cristianismo, a causa de este dogma del pecado original, se le trata incluso (p. 83) de "religión de esclavos".

sez [. . .]. Sea lo que fuere del relato simbólico y cosmogónico de Moisés, es cosa cierta que la armonía no es posible en la penuria social. No puede mantenerse más que en el seno de la superabundancia de las riquezas."[5] Considerant tomaba esta explicación de su hermano mayor en Armonía, Just Muiron, el primer discípulo de Fourier, que la había acompañado de referencias teosóficas;[6] él mismo utiliza estas referencias, pero se ve bien que lo que le interesa, más que nada, es disculpar de todo crimen al Adán simbólico, y lo logra por el tema, mucho más furierista que teosófico, de la profusión necesaria de bienes. El hombre se equivocó sin duda al buscar el goce a toda costa cuando no disponía de los medios para satisfacer esta exigencia: de ahí procedió la dislocación de la armonía, y toda la subversión ulterior. Pero si hay culpa, puede decirse, en doctrina armoniana mucho mejor todavía que en doctrina cristiana: *Felix culpa,* ya que este deslizamiento humano fuera del orden creó las condiciones, lamentables pero necesarias y profundas, de la armonía final. Le ocurrió al hombre lo que le ocurre al niño cuando le salen los dientes: "La creación de sus instrumentos de poder y de fuerza es una crisis dolorosa para la humanidad; el alumbramiento de las ciencias, de las artes y de la industria se opera durante unos periodos incoherentes que no pueden producir ni la felicidad ni la armonía, ya que tienen por misión crear esa industria y esas ciencias que constituyen sus medios y sus materiales."[7] Todo el pensamiento furierista se desarrolla sobre un fondo de abundancia, y de abundancia ilimitada. Esa es la quimera de la escuela, y, desde otro punto de vista, su sabiduría, que está en no alimentar ilusiones sobre las implicaciones de la penuria.

La humildad y el dolorismo cristiano son en moral las pesadillas del furierismo: "Yo creo, escribe Considerant, que todo ser que cumple su destino, *goza,* y que todo ser que está fuera de su destino, *sufre.* Yo creo que las fuerzas del placer, del goce, de la felicidad, son las fuerzas empleadas por Dios para gobernar los mundos, para *revelar* y *dictar* sus leyes a todos los seres. El sufrimiento es el signo de la desviación de destino. El hombre que sufre no cumple su destino de hombre; la humanidad que sufre no se halla en su destino de humanidad. El ser que sufre está fuera de su destino, fuera

[5] Considerant, *Destinée sociale,* t. I, pp. 149-150.

[6] Véase J. Muiron, *Les Nouvelles Transactions sociales, religieuse et scientifiques de Virtomnius* [Las nuevas transacciones sociales, religiosas y científicas de V.], t. I, París, 1832, pp. 12 ss., especialmente pp. 36-37; los elementos teosóficos (interpretación simbólica del Génesis) están tomados por Muiron de Fabre d'Olivet; este tomo I es el único publicado. Muiron dio en 1860 una 2ª edición de las *Transactions,* en un volumen, que constituye, dice, la obra completa.

[7] Considerant, *Destinée sociale,* t. I, p. 148. Esta idea es esencial en la doctrina del propio Fourier.

de la armonía universal; está fuera de comunión con Dios."[8] A la glorificación moral del dolor, responde en teología la idea odiosa de la eternidad del mal: idea no cristiana, sino contraria y anterior al cristianismo. Este dogma "se encuentra, más o menos fuertemente expresado, en la raíz de todas las concepciones filosóficas y religiosas que se han desarrollado sobre la tierra, y particularmente en el antiguo mundo oriental; la caída del hombre, la cólera de Dios, y la maldición de la tierra, más o menos groseramente entendidas, han sido la base de toda teoría sobre el origen del mal".[9] Ya la ley de Moisés, prestándose a un desarrollo mesiánico, negaba la eternidad de la maldición; la redención anunciada por Jesús debía anularla por completo.[10] El furierismo entiende evidentemente esta redención en un sentido humanitario, y no deja de interpretar en favor del futuro terrenal la famosa respuesta de Jesús según la cual su reino no sería "actualmente" de este mundo.[11] La Iglesia se ha alejado de la enseñanza de Jesús al volver al viejo dogma oriental, "ese dogma fatal [. . .] que, sobre la frente de Satanás, el genio del mal, colocaba la corona legítima del mundo"; ha acreditado con ello el egoísmo,[12] anulado el efecto de la redención al hacerla consistir en la salvación individual y no en la regeneración del género humano, e impedido el cumplimiento universal de la ley divina al distinguir doctrinalmente lo temporal de lo espiritual.[13]

Al asignar un término al sufrimiento y al mal, el furierismo adopta naturalmente, para salvar los límites de la condición humana, las enseñanzas de una teosofía que diviniza al hombre. La consagración siempre más activa de los discípulos de Fourier a la vida política no los curó de esta propensión a especulaciones desmesuradas. Más que nunca en la segunda *Phalange*, la de 1845 y de los años siguientes, se ven producirse extrañas teorías sobre el hombre, sobre Dios y sobre seres intermedios, que mezclan a las opiniones de Fourier amplios desarrollos tomados de varios iluminados, de Swedenborg sobre todo, y de donde resulta muy pronto "que el hombre es Dios y que Dios es hombre."[14] Sabemos que algunos adeptos protestaron

[8] Considerant, en *Trois discours. . .*, p. 34.

[9] *Destinée sociale*, t. II, pp. XLI-XLII.

[10] *Ibid.*, pp. XLII-XLIII.

[11] *Ibid.*, nota de la página XLII. Sobre este contrasentido y su difusión, véase más arriba, en nuestro capítulo sobre Lamennais, la nota 167 y el texto que remite a la misma. Fourier había interpretado ya el versículo en este sentido (véase *Oeuvres*, t. VI, 1845, p. 365), pero sin mencionar ni comentar expresamente el *nunc*.

[12] *Destinée sociale*, t. II, p. XXV.

[13] *Ibid.*, pp. XLV, XLVII.

[14] Véanse sobre todo los artículos del inglés Hugh Dogherty; la fórmula se encuentra en uno de estos artículos (segunda *Phalange*, t. I, enero-junio de 1845, página 209).

contra la publicación demasiado frecuente de este género de artículos en la revista. Pero la dirección de la *Phalange* no modificó esta orientación, y hay que pensar que Considerant, que firmaba la revista como gerente, la aprobaba.

Crítica furierista de la sociedad

La "ciencia" furierista, es decir, el conjunto sistemático de conjeturas que Fourier y sus discípulos profesaban sobre las leyes de la armonía social y los medios de su restablecimiento, está a primera vista tan alejada como es posible de la realidad contemporánea. No se relaciona con ella sino en la medida en que la contradice, como un sueño de felicidad puede contradecir una miseria presente. Al menos, así es como los mismos furieristas veían y formulaban su doctrina. Pero precisamente los "destinos" cuya clave pretendía dar esta ciencia tenían el ascendiente propio de toda imagen sugestiva de la dicha; una felicidad experimentada vivamente con la imaginación estimula entonces de manera maravillosa la percepción crítica de lo real. En este sentido, los furieristas, pese a lo quiméricos que eran, desarrollaban una visión muy aguda de la sociedad existente. Cierto es que no creían que les fuera necesario trastornarla por la violencia; aceptaban la propiedad, la desigualdad, la religión, cosas todas compatibles, según ellos, con la armonía. Seguían creyendo que el éxito del primer falansterio produciría de por sí, por contagio, la regeneración del planeta entero, y siempre esperaron que este establecimiento inicial podría resultar de la adhesión de un rico donante. Considerant sugirió en 1847 a Luis Felipe ser este donante, "ya que, como jefe del Gobierno y primer propietario de Francia, era quien más interés tenía en el orden, en la prosperidad pública y particular, en la felicidad de los individuos y de las naciones", y no creía "poder formular un deseo más afortunado para la dinastía de Orleáns" como el de verla poner la primera piedra del primer falansterio.[15] Los furieristas se sienten autorizados por ese optimismo a denunciar todo lo que reprueban, y que según ellos debe desaparecer en la fase próxima de la humanidad, sin violencia alguna ni perjuicio real para nadie: el derroche de las fuerzas y de los bienes por la competencia y la guerra, el parasitismo de la burocracia, del comercio y de la banca, la división del capital y del trabajo. De hecho, el iluminismo furierista acabó por contribuir de manera más apreciable que la sociología sansimoniana al arsenal futuro de la crítica socialista. En

[15] Dedicatoria al rey y nota al frente del tomo I de la 2ª edición de *Destinée sociale* (1847); la obra estaba dedicada a Luis Felipe desde su 1ª edición (1835); la nota en que se hace un llamamiento al rey para financiar el primer falansterio aparece en la edición de 1847.

particular, mientras que el sansimonismo confundía, en la noción de industria, la propiedad activa, especialmente la bancaria, la técnica y el trabajo, los discípulos de Fourier se hacían una idea más concreta de la nueva clase dirigente, contra el conjunto de la cual enfilaban su propaganda. En lugar de atacar únicamente a los ociosos, a los juristas, al personal administrativo y parlamentario, denunciaban, como habría de hacerse después de ellos, el "nuevo feudalismo" industrial y financiero, activo o no, como el único beneficiario del estado presente de las cosas; se referían a "su mano de hierro",[16] y proyectaban oponerle un nuevo orden democrático.[17] No nos sentimos muy inclinados a atribuirles como un mérito demasiado grande estos descubrimientos, cuando comprobamos que identificaban a los nuevos señores feudales con los judíos: la virulencia de Fourier en este aspecto[18] no patentiza únicamente cierta mediocridad de fondo en aquel asombroso talento: marca con un signo desagradable el socialismo naciente. Uno de los discípulos más destacados, Toussenel, se hizo en 1845 iniciador de una campaña antijudía.[19]

El furierismo no sólo anuncia el socialismo ulterior por su crítica de la sociedad existente, sino por la manera en que representa las condiciones históricas de la transformación. Aguzado al fin el sentido histórico por el sentido crítico, la ley del progreso se formula entre los discípulos de Fourier de manera mucho más plausible que por la alternancia sansimoniana de las épocas orgánicas y críticas, a saber: "Una característica de las épocas de preparación es que la vibración ascendente, compuesta de las dos primeras fases de un periodo, crea generalmente las fuerzas por medio de las cuales puede la sociedad elevarse al periodo superior."[20] Dejando aparte la jerga de escuela, de la cual el furierismo era siempre pródigo, quiere esto decir que una sociedad determinada crea los medios de su propia transformación en una sociedad diferente y superior. Esta ley, si lo es, se formula sobre

[16] *La Réforme industrielle ou le Phalanstère* [La Reforma industrial o el Falansterio], "órgano de los intereses generales, de la industria y de la propiedad", 9 de agosto de 1832 (t. I, pp. 96-97, artículo de Guillemon, "teniente de ingenieros", "Sur un caractère de notre époque" [Acerca de un carácter de nuestra época].

[17] Considerant, *Principes du socialisme, manifeste de la démocratie au dix-neuvième siècle* [Principios del socialismo, manifiesto de la democracia en el siglo XIX], París, 1847, pp. 4 ss. (es la reproducción en folleto del manifiesto publicado en 1843 en el primer número de *Le Démocratie pacifique*).

[18] Sobre lo que hoy se llamaría el antisemitismo de Fourier, véase H. Bourgin, *Fourier*, París, 1905, pp. 227-228.

[19] Véase A. Toussenel, *Les Juifs rois de l'époque, histoire de la féodalité financière* [Los judíos reyes de la época, historia del feudalismo financiero], París, 1845; el libro está editado por la librería de la Escuela societaria; los editores, en un prefacio, dejan a salvo su responsabilidad en términos moderados.

[20] *Destinée sociale*, t. I, p. 172.

todo como debiendo regir la transformación actualmente esperada: "Comprenderéis que la misión providencial de la civilización" (el término es despectivo entre los furieristas y designa la sociedad actual con todos sus vicios) "es la creación de las ciencias y de las artes, de los instrumentos de poder y de dicha de la humanidad; pero que esta sociedad es incapaz de producir tal dicha y tal poder. Llegada a su apogeo y dotada de sus conquistas, debe organizar un periodo superior, compatible con la justicia, la verdad y la lealtad de las costumbres, so pena de precipitarse por un camino de decadencia sembrado de infamias y que bordea unos abismos revolucionarios."[21] Vemos anunciada aquí, partiendo de una intuición de Fourier[22] y más claramente que en ningún otro sitio, la idea de un progreso de la fuerza productiva conduciendo a la regeneración final mediante la eliminación de las formas sociales actuales. No es éste el lugar para discutir acerca de la legitimidad de esta concepción, la cual traslada, en la relación supuesta del presente al futuro, el esquema según el cual se interpretaba generalmente el paso del pretérito feudal al presente burgués: era el progreso de la técnica y de la producción el que, al desarrollarse en el seno de la sociedad antigua, la había obligado a ceder su lugar a la nueva. Nos importa únicamente advertir que este esquema, como aplicable al devenir social actual, es el dogma original común del socialismo, y que ha seguido siéndolo hasta nuestros días con el nombre de "dialéctica de la historia". La doble variante propia del furierismo consiste, de una parte, en una sensación particularmente viva del poder benéfico de una producción abundante y generadora de múltiples goces, y de otra en la convicción de la inutilidad de toda coacción desde la "entrada en destino". La tradición ulterior habría de conservar, al menos en principio, el primer artículo, y mostrarse poco inclinada, tanto en la práctica como en la teoría, a adoptar el segundo.

Vemos cómo la utopía furierista, ella también, se halla afianzada en la realidad contemporánea: por una denuncia llena de facundia de los vicios del orden establecido, de la incoherencia económica, del cinismo de los intereses, del exceso de sufrimientos inútiles, y por la evocación, con el nombre de democracia, de una plenitud final de la comunidad humana. Estos temas eran susceptibles de una amplia difusión. Constituyen el resultado eficaz, la vía de inserción en la vida de una doctrina excéntrica y vana en su letra, pero a la que sus querellas con lo real y su optimismo mesiánico hacían simpática a la democracia humanitaria. Hubo a fin de cuentas en el

[21] *Ibid.*, p. 209. Véase igualmente Considerant, "Études sur quelques problèmes fondamentaux de la destinée sociale", [Estudios sobre algunos problemas fundamentales del destino social], a continuación de la 3ª edición, 1846, de su *Exposition abrégée du système phalanstérien* [Exposición resumida del sistema falansteriano], pp. 76-77.

[22] Véase anteriormente, cap. VI, nota 81.

furierismo una conducta democrática militante,[23] que tendió a relegar a segundo plano la pretendida "ciencia social". Con el tiempo, Considerant llegó incluso a preguntarse si el aparato sistemático del furierismo merecía ser conservado, si era digno del rótulo de científico.[24] En todo caso, el furierismo vino a encontrarse con el humanitarismo de una manera más natural de lo que le había ocurrido al sansimonismo, que tuvo que efectuar este encuentro mediante dos etapas doctrinales, pasando por los discípulos primero, y después por una disidencia en su seno. Fourier, por el contrario, no había muerto todavía, cuando sus jóvenes adeptos habían llevado a cabo, sin dejar de mantenerse estrictamente fieles a sus enseñanzas, el cambio que nos interesa. Fue la lógica autoritaria del sansimonismo la que lo hizo entrar en conflicto con la democracia. Pero ya hemos visto que el furierismo, por un privilegio de inocencia, estaba dispensado de una lógica semejante. La idea de que la humanidad, prisionera hoy de formas sociales miserables, está destinada a la emancipación y a la felicidad, y que el orden de las cosas autoriza y hace prever como cierto ese porvenir, tal fue el terreno común del furierismo y de la democracia avanzada, o, si se prefiere, la aportación del primero a la segunda y al socialismo de las generaciones siguientes.

Versión armoniana del sacerdocio poético

Fourier hacía participar a artistas y poetas en la organización de las festividades espléndidas de la armonía; pero no les atribuía, en la humanidad reintegrada a sus destinos, una función o una autoridad particularmente eminentes. Los discípulos, a diferencia del maestro, entraron en escena en una época en que el sacerdocio del poeta y del artista se imponía como una evidencia a los espíritus anunciadores del futuro. Neo-catolicismo, sansimonismo y humanitarismo coinciden en la proclamación de ese sacerdocio. Es uno de los artículos del credo romántico, y los Jeune-France oponen con fervor el tipo del poeta y del artista al del tendero triunfante. Los adeptos de Fourier, en su horror al comercio y en sus hábitos de imaginación magnificantes, los seguían de manera natural en este terreno. Las afinidades entre ambos grupos son perceptibles en algunos indicios: en 1835, mientras Considerant pronunciaba un discurso furierista en el Congreso histórico que se celebraba en el Ayuntamiento, un periódico católico escandalizado de sus palabras nos entera de que "cuarenta o cincuenta jóvenes barbudos, aplau-

23 Véase Bourgin, *op cit.*, pp. 448 ss.; y más particularmente, en cuanto a la carrera de Considerant, Dommanget, *op. cit.*, 1ª parte.

24 Véase en Dommanget, *op. cit.*, pp. 58-59, una carta de Considerant, *in fine* (1867), e *ibid.*, p. 59, una carta del mismo a los falansterianos de Marsella (1880).

didores oficiosos", aclamaban estrepitosamente al orador, él también "joven de bigote y largos cabellos".[25] Los cabellos y la barba no prueban nada preciso, y los barbudos de aquella época podían ser varias cosas, lo mismo jóvenes militantes políticos de extrema izquierda, llamados también, "bousingots", que jóvenes poetas o artistas Jeune-France, o las dos cosas a la vez. Pero sabemos que al menos uno de los cronistas literarios del furierismo, Désiré Laverdant, había tomado parte en la "batalla de Hernani".[26] * Desde el comienzo, la escuela furierista aprobó la revolución romántica ya que ésta era expresión de una rebelión contra unas formas de poesía y de arte socialmente consagradas,[27] y Considerant se dirige en estos términos a los artistas: "¡Artistas, artistas! ¡A vosotros, a vosotros, pueblo ligero y brillante, a vosotros, hombres de imaginación, de corazón y de poesía! ¿Qué hacéis en este mundo burgués de hoy? ¿Acaso os sentís a gusto en este desmesurado bazar? ¿Quién os obligó a aprisionar vuestro arrebato en las tiendas de comestibles, en las cocinas del matrimonio aislado, la casa del burgués y de su familia?"[28] El conflicto del arte y de la burguesía, proclamado por el romanticismo Jeune-France, entra fácilmente en la visión fuerista de las cosas, por la oposición establecida entre el envilecedor comercio actual y los esplendores de la distribución armoniana. Fiel a su inspiración dominante, el furierismo toma del romanticismo, o reconoce como suyo, menos la conciencia angustiada que el lujo del deseo y de la imaginación.

Pero los Jeune-France repudiaban a la burguesía en nombre de una estética, y el furierismo se vio conducido a hacer otro tanto, y a sobrepasar el plan hedonista, que es naturalmente el suyo, en el sentido de una doctrina de lo bello que el maestro ni había desarrollado, ni siquiera concebido de manera explícita. Los discípulos llegaron así a formular estéticamente, y con ello a espiritualizar en cierto modo, la religión de la felicidad terrena que constituía el centro de la doctrina. Fue por ese camino como poetas y artistas, simples participantes con Fourier de la armonía general, se convirtieron con sus discípulos en reveladores y sacerdotes de la regeneración social. En adelante, al furierismo le correspondió identificar, edénicamente podría

[25] *L'Univers* del 12 de diciembre de 1835, citado en *Trois discours...*, p. 149.

[26] Él mismo evoca este recuerdo en *La Phalange* del 27 de marzo de 1842 (3ª serie, t. V, columnas 597-598).

* Batalla de *Hernani*: el estreno de esta obra de Victor Hugo, en 1830, marcó la explosión romántica en el teatro. Interrumpida la representación a cada momento por los abucheos de los neoclásicos que había en la sala, eran cubiertos aquéllos por las ovaciones de los románicos, capitaneados por Gautier y Nerval. [T.]

[27] Véanse los artículos de Eugène d'Izalguier en *La Phalange* de los días 20 de septiembre y 1º de octubre de 1836 (t. I, columnas 262 ss., 292 ss.).

[28] Considerant, *Destinée sociale*, t. I, p. 499. "Pueblo *ligero*", expresión desgraciada, se convirtió en la edición de 1847, p. 434, en "Pueblo *intrépido*".

decirse, felicidad, bien y belleza. Sobre esto se asienta el "sacerdocio universal y permanente" de las artes: "Dirigiendo toda obra, imprimiendo sobre todas las cosas el tipo de lo bello, distribuyendo el goce en todos los sentidos, haciendo progresar el placer desde el modo libre al modo mesurado, [las artes] reintegran todas las actividades a la *felicidad*, es decir al *bien*, es decir a *Dios*."[29] La realización de la armonía y la de lo bello son una sola cosa; el modelo común es el Verbo divino: "Escuchad las sublimes enseñanzas de la Creación, las grandes Voces de la Tierra y de los Cielos, que enseñan al hombre que ese arquetipo ideal grabado en el alma humana es el *Verbo eterno* encarnado por doquier en el universo, y que la misión del hombre aquí abajo es la de encarnarlo en el mundo sobre el cual recibió poder y dominio."[30]

La conversión del furierismo a la estética se hallaba singularmente facilitada por la teoría de la analogía que figuraba en el fondo primitivo de la doctrina. Mientras que Leroux había tenido que injertar sobre su sansimonismo una teoría del símbolo ajena a las preocupaciones de Saint-Simon y de sus discípulos, los jóvenes furieristas de 1840 tomaban del propio Fourier una concepción de la analogía universal que los ponía en comunión con la doctrina poética de su época. Fourier había visto sobre todo en la analogía una ley de unidad del universo, que justificaba el carácter total y sistemático de su representación del mundo. Sus discípulos veían en ella, además, la prueba de la estructura poética de la creación, en la que "todo es espejo de Dios".[31] El autor de este axioma se apoya en Schelling a la vez que en Fourier; pero existía en esa fecha una multitud de patrones posibles para

[29] Eugène d'Izalguier, "Loi de corrélation de la forme sociale et de la forme esthétique" [Ley de correlación de la forma social y de la forma estética] (es uno de los *Trois discours* ya varias veces citados), p. 146; reproducido en parte en *La Phalange* del 1º de julio de 1836 (t. I, col. 30-32), con el título de "But social de l'Art" [Fin social del arte], y sin dar el nombre del autor. No sé nada de Izalguier, excepto que fue el principal crítico literario de *La Phalange* en su primer año, y que en 1836 se esperaba de él una *Esthétique* (anuncio de librería al final de los *Trois discours*).

[30] Considerant, *Destinée sociale*, t. I, p. 513.

[31] Édouard de Pompéry, *Théorie de l'association et de l'unité universelle de C. Fourier, Introduction religieuse et philosophique* [Teoría de la asociación y de la unidad universal de C. F., Introducción religiosa y filosófica], París, 1841, p. 232. Pompéry era furierista de fecha reciente; redactor de *La Phalange* en 1841-1842, colaboró también en la *Revue indépendante* de Leroux; en noviembre de 1842 (t. V, pp. 391 ss.) publicó un largo *Examen du cours d'esthétique de Hegel* [Examen del curso de estética de H.] (el primer volumen de este *Cours,* traducido al francés por Ch. Bénard, se había publicado en 1840). Había dado a la luz en 1840 y 1841 dos obras de teoría furierista. Se mantuvo hasta el fin dentro del campo de la democracia avanzada, bajo el Imperio y la III República.

una representación analógica o simbólica de las cosas. Es posible convencerse de esto revisando las publicaciones contemporáneas más diversas: algunas se remontan hasta San Pablo, al cual hacen decir que "este mundo no es más que un sistema de las cosas invisibles, manifestadas de una manera visible";[32] otros invocan, en el mismo sentido, la filosofía alemana, y a Böhme, Saint-Martin, Swedenborg, Fabre d'Olivet, Ballanche, el propio Wronski, y a Fourier en su compañía;[33] o a Pitágoras, Platón, Rétif de la Bretonne, y con ellos siempre a Swedenborg, Schelling y de nuevo a Fourier: "La fábula, es decir la analogía, es decir los tropos, la metáfora, la alegoría, están instalados eternamente y por doquier en la naturaleza para quien sabe descifrarla [. . .]. La lengua analógica es la verdadera lengua del arte."[34] Tal es la perspectiva, gloriosa para los poetas, hacia la cual orientaron los continuadores de Fourier su doctrina de la analogía. ¿Quién sabrá, mejor que el poeta, leer en el espejo de Dios? "La poesía, en efecto, es el sentido de la analogía y de la unidad. Los poetas son unos amigos de Dios que suelen establecer su domicilio en la cima de las montañas, para estar en mejores condiciones de hablar con él, lo cual hace que los primeros rayos del sol de la verdad hayan brillado ya a sus ojos mientras el resto de la humanidad duerme aún en las tinieblas [. . .]. Armados con el telescopio maravilloso de la analogía, penetran los misterios del corazón y de la naturaleza y profetizan el futuro."[35]

[32] Just Muiron, *op. cit.*, p. 17; la frase atribuida a San Pablo aparece sin comillas, pero en cursiva, tipografía usada frecuentemente en aquella época para las citas. Hippolyte Renaud (*Solidarité, vue synthétique sur la doctrine de Charles Fourier* [Solidaridad, visión sintética de la doctrina de Ch. F.], París, 1842, pp. 259-260) reproduce el pasaje de Muiron y la pretendida frase de San Pablo un tanto modificada: "*El* mundo no es más que un sistema *de* cosas", etc. Pero San Pablo no ha dicho, que yo sepa, nada parecido: en la Epístola a los Romanos, I, 19-20, dice tan sólo que los hombres no tienen excusa si desobedecen a Dios, cuyos atributos invisibles, poder y majestad, están patentes en sus obras (lo cual, a mi entender, es simplemente una manera de arrebatarle al pecador la excusa que podría sacar de la impenetrabilidad divina, del "Dios oculto"); en la Epístola I a los Corintios, XIII, 12, dice que vemos aquí en la tierra la verdad en un espejo, por alusión oscura (ἐν αἰνίγματι), parcialmente, expresiones todas estas que designan, con una intención sin duda alguna despectiva, un conocimiento imperfecto, más que una luz simbólica que dignifica los objetos de la naturaleza e ilumina el espíritu del hombre.

[33] Véase Ph. Hauger, "Examen de la doctrine de J. Boehme et de Saint-Martin", en *Revue du progrès social*, abril de 1834 (t. I, pp. 408 ss.). Esta revista moderada estaba dirigida por Jules Lechevalier, que había sido sucesivamente sansimoniano y después furierista.

[34] "De l'analogie dans l'art", artículo firmado por T. T. en la *Revue française et étrangère*, mayo-junio de 1838 (t. VI, p. 227). Esta publicación de "centro-izquierda" (enero de 1837-julio de 1838) pretendía ser la continuadora de la *Revue encyclopédique*, desaparecida desde comienzos de 1835.

[35] A. Toussenel, "Sous prétexte de canards" [A propósito de patos], en *La Démo-*

Al pasar la doctrina armoniana de Fourier a sus discípulos, opera una investidura del poeta muy conforme con el movimiento intelectual contemporáneo. Pero esta mutación se llevó a cabo de manera original, partiendo de los propios datos de la doctrina: magnificencia del futuro y constitución analógica del universo.[36] La lógica furierista hacía naturalmente consistir el sacerdocio del poeta y del artista en la celebración de las maravillas cósmicas y humanas de la armonía: el arte habría de ser la expresión de una edad de oro, el lenguaje del universo reintegrado a sus destinos, cuyo esplendor haría palidecer las mezquinas bellezas empleadas hasta entonces:

Qui se rappellera le chant de l'hiroudelle,
Lorsque les séraphins feront vibrer les cieux?[37]

Porque "una es la poesía del presente y del pasado, y otra distinta la poesía del futuro [. . .]. La una oscura, la otra luminosa y brillante; la una baña sus pinceles en lágrimas y en sangre negra, la otra armoniza sobre los grandes lienzos enmarcados de oro y de diamante los siete colores vivos de arco iris, las siete alegrías del alma glorificada; la una, en fin, se agita en el caos, la otra se cierne sobre la creación".[38]

El sueño armoniano se mantenía así aferrado a lo real por la incesante comparación que lo oponía al presente, considerado como miserable. El artista que proponía las bellezas del mundo armoniano tenía el deber de presentar en todo su horror la realidad actual. La crítica literaria furierista, en *La Phalange* y *La Démocratie pacifique,* asociaba al sacerdocio de la poesía y de las artes la pintura de la fealdad, y la justificaba contra los prejuicios destinados a perpetuar, disimulando la verdad, un estado de cosas desastroso. Considerant felicita a la literatura moderna por haberse atrevido, desembarazándose de coacciones anticuadas, a pintar unos cuadros horribles

cratie pacifique del 31 de enero de 1844; el título extraño del artículo se debe a la zoología analógica que era la especialidad de Toussenel, autor de *L'Esprit des bêtes* [La inteligencia de los animales], París, 1847.

[36] H. J. Hunt, *op. cit.*, ha observado bien la evolución de la doctrina en este aspecto, pero yo creo que atribuye equivocadamente la posición final del furierismo relativa a la poesía y a las artes a "la influencia del misticismo sansimoniano" (véase p. 132).

[37] Jean Journet, *Cris et soupirs* [Gritos y suspiros], 5 fascículos, Bruselas, 1840-1841, fasc. 3, p. 34. Del "apóstol" Journet, personaje poco común que fue internado en el manicomio de Bicêtre por haber lanzado unas octavillas furieristas en la Ópera, hizo Nerval el retrato en su artículo de *La Presse*, del 29 de junio de 1845, sobre "Les Dieux inconnus" [Los dioses desconocidos] *(Oeuvres,* ed. Biblioteca de la Pléiade, t. II, 1961, pp. 1241-1242).

[38] Considerant, *Destinée sociale*, t. I, pp. 508-509. Los textos análogos abundan: así Laverdant, en *La Phalange* del 18 de julio de 1841 (3ª serie, t. III, col. 549).

del presente; esa literatura, aunque no haya tenido conciencia de ello, asumió una misión grave al rechazar los convencionalismos del gusto y de la moral, ya que preparó con ello "la época palingenésica en que la humanidad habrá de salir de la cloaca de miserias que llaman civilización, y revestir unas formas sociales nuevas".[39] Los dos grandes temas de la literatura deben ser el pauperismo actual y la armonía futura[40] lo cual es ir a dar, por un rodeo doctrinal diferente, a la estética contrastada del romanticismo y confirmar la virtud de edificación que los románticos atribuyen a la pareja real-ideal.

Dicho esto, el fin último del arte, tanto en el furierismo como en el romanticismo, es evidentemente el ideal. Al realizarse este ideal en la armonía, abrirá a la poesía y a las artes una carrera increíblemente amplia, y no sólo a causa del lujo grandioso de construcciones, de empresas y de fiestas que se verán florecer entonces: Fourier había anunciado ya estos esplendores, y sus discípulos no se cansan de evocarlos;[41] pero sobre todo la identificación, en el ideal, del bien y de la belleza, coloca al artista y al poeta, ministros de lo bello, en el corazón de la regeneración de la humanidad: "Dejada atrás su larga infancia, la humanidad es al fin núbil y sale de sus mantillas, esbelta, graciosa, apasionada, sonriendo al cielo y buscando al *poeta. Poeta,* Dios te ha confiado su hija bienamada [. . .]. He aquí que te llama y te pide cantos de verdad, cantos de alegría, cantos de amor. Rompe tu vieja lira, tu lira de lúgubre acento; el genio que le aportó a la humanidad la dicha te aporta a ti también una lira nueva. Oye. He aquí que el alma humana es un rico

39 Considerant, "Des tendances actuelles de la literature" [Sobre las tendencias actuales de la literature], en *La Réforme industrielle ou le Phalanstère* [La reforma industrial o el falansterio], 8 de febrero de 1833, p. 63 (artículo reproducido en *L'Artiste,* febrero de 1833, t. V, pp. 36-38). En el mismo sentido (necesidad de pintar la fealdad y la miseria para hacerlas aborrecer) véase Laverdant, artículo sobre el "Salón de 1843" (error, me parece, por 1844) en *La Démocratie pacifique* del 25 de abril de 1844, *in fine. La Phalange,* desde este punto de vista, pone por las nubes el realismo de Eugène Sue en *Les Mystères de Paris* (véanse los folletines de Laverdant de febrero a julio de 1843 en *La Phalange,* 3ª serie, t. VI, col. 1575, 1591, 1639, 2407, 2471, 2527, 2703). Désiré Laverdant, folletinista de *La Phalange* sobre el "Salón de 1843" (error, me parece, por 1844) en *La Démocratie pacifique* tolicismo: véase un artículo necrológico sobre él en el *Polybiblion* de julio-diciembre de 1884 (2ª serie, t. XX, p. 175); igualmente una nota de Bonnerot (*Correspondance* de Sainte-Beuve, t. VI, p. 97).

40 Véase, por ejemplo, Laverdant en *La Phalange,* del 14 de abril de 1843 (3ª serie, t. VI, col. 2027-2029), y en la segunda *Phalange,* t. I (enero-junio 1845), pp. 271-272.

41 Así Considerant, *Destinée sociale,* t. III, pp. 543-546, sobre la Ópera armoniana; y en *La Phalange* el artículo de J. Nicolo sobre "La Musique dans le nouveau monde de Fourier" [La música en el nuevo mundo de Fourier] (3ª serie, t. IV, col. 626 ss., 26 de noviembre de 1841), etcétera.

teclado con doce cuerdas sonoras; he aquí que su armonía te ha sido revelada; he aquí que para derramar la emoción a tu gusto, Dios te ha deparado sonidos, formas, colores, y Fourier te aporta la lengua armoniana; he aquí en tu mano la varita mágica de la atracción. Ya estás de nuevo revestido del santo sacerdocio, encargado de nuevo de la guarda de la humanidad."[42] O también: "Artistas, ha llegado el tiempo [. . .] de daros cetro y corona, de organizar vuestro reino, oh jefes que no domináis por la destrucción ni por la muerte, oh maestros creadores, oh reyes de la inteligencia y del sentimiento, cuyo imperio es la belleza."[43] Ahora bien, belleza y salvación son, por esencia, idénticas: esta ecuación, para el furierismo, está implicita en las fórmulas cuya letra recoge en torno suyo: "Dios quiso que el artista ejerciera sobre el mundo una acción poderosa, y que participara soberanamente de la realización de los bellos destinos del hombre. Dios quiso que el artista fuera profeta."[44] Otras fórmulas: "El arte, expresión de la sociedad, refleja, en su expansión más elevada, las tendencias sociales más avanzadas; es precursor y revelador."[45] O bien: "Desde el fondo de los corazones, brota una una ley cuyo primer revelador es el poeta: la ley de Dios."[46] Esta ley divina, en el furierismo, es menos una ley de progreso que la eterna fórmula armónica del universo, que, habiendo experimentado una alteración pasajera, pide un restablecimiento definitivo; de modo que el ministerio del poeta debe ser considerado también como eterno, y que existe una continuidad de linaje y una identidad entre el poeta primitivo o edénico y el poeta de la humanidad moderna reintegrada en armonía: "El arte, el arte divino, guió siempre a la humanidad hacia la luz eterna, hacia las fuentes mismas de la dicha."[47] En la etapa intermedia "subversiva", para hablar el lenguaje de la escuela,

[42] E. d'Izalguier, "Loi de corrélation. . ., en *Trois discours*. . ., pp. 136-137.

[43] Laverdant, "Souvenir du Salon de 1846", en la segunda *Phalange*, t. III (enero-junio de 1846), p. 588.

[44] Laverdant, en *La Phalange* del 2 de octubre de 1842 (3ª serie, t. VI, col. 676).

[45] Laverdant, "De la mission de l'art et du rôle des artistes" [Sobre la misión del arte y sobre el papel de los artistas], en la segunda *Phalange*, t. I (enero-junio de 1845), p. 254.

[46] Raymond Brucker, Carta preliminar, fechada el 30 de octubre de 1837, de las *Chasons* de Louis Festeau, París, 1838, p. 9. Brucker, nacido en 1800, obrero abaniquero, y después novelista social en colaboración con Michel Masson, con el seudónimo sincrético de Michel Raymond, más tarde furierista, prosiguió después de 1840 su carrera en el periodismo católico; con todo, Veuillot dudaba mucho de su ortodoxia (véase una carta del 22 de abril de 1841 a su hermano Eugène, en sus *Oeuvres complètes*, ed. François Veuillot, t. XV, París, 1931, p. 156); Veuillot ha hablado en otros lugares más detenidamente de Brucker (véase *ibid.*, t. X, París, 1929, p. 444).

[47] Laverdant, "L'Art et sa mission", en *La démocratie pacifique* del 2 de agosto de 1843.

el poeta ha conservado el instinto de los destinos humanos; lo lleva siempre consigo en medio de la degradación que a él mismo le afecta; por eso se cuenta con él, con ese "vidente", con ese "sublime adivino",[48] para apresurar la salvación. De hecho, su ministerio es de siempre, porque lo bello es, en todo tiempo, la verdad de Dios y el destino del hombre.

Esta posición particular del furierismo no hace a sus adeptos menos hostiles que los de las demás escuelas humanitarias a la supuesta doctrina del arte por el arte. Como todos aquellos que combaten esta doctrina, atacan una concepción imaginaria que a ellos mismos les cuesta trabajo definir para condenarla. El uno se indigna de que no se quiera ver en el arte otra cosa que un solaz sin consecuencia;[49] el otro, que se considere el arte "cosa de taller":[50] como si tales actitudes se hubieran adoptado alguna vez como no fuera por una humorada, y como si, en unos poetas o unos artistas que sabemos estuvieron imbuidos de la gravedad y del alcance de su arte, reflejaran otra cosa que el deseo de sustraerlo a influencias ajenas. Al plantear como necesario "que el arte tenga un gran pensamiento, que tenga un objeto, que tenga su filosofía",[51] no se hacía sino decir lo que pensaban todos los contemporáneos, incluidos los más celosos de la independencia del arte. La diferencia está en que al asignar al arte un "fin social", se pretendía más o menos claramente dictarle una dirección o un contenido. "Esta consideración al fin social, dice un crítico furierista, es la única fuente de vida y de renacimiento para el arte", y se indigna de que algunos se nieguen a admitir "que el arte deba contarse en el número de esos medios sociales realizadores del destino".[52] Se repite hasta la saciedad en las publicaciones de la escuela que es imposible ser artista ni poeta verdadero sin poseer la "ciencia social", es decir, sin prestar adhesión a la doctrina furierista.[53] Se juzga natural el desafecto del público con respecto a la poesía, en una época en que "se erige uno poeta, cuando no sabe nada todavía".[54] Más aún, de acuerdo con una lógica de la que se han visto en varios lugares otros ejemplos, se bautizaba como poetas a todos aquellos que, ya hubiesen sido poetas o no en el propio sentido de la palabra, se estimaba que habían sido educadores de la huma-

[48] Jean Journet, *Jérémie en 1845*, París, 1845, p. 106; *Poésies et chants harmoniens*, París, 1857, pp. XLII y XLIII.

[49] Laverdant, en *La Phalange* del 3 de abril de 1842 (3ª serie, t. V, col. 644).

[50] D'Izalguier, "De la critique dans les oeuvres d'art" [Sobre la crítica de las obras de arte], en *La Phalange* del 10 de agosto de 1836 (t. I, col. 133).

[51] Laverdant en *La Phalange* del 14 de abril de 1843 (3ª serie, t. VI, col. 2024).

[52] D'Izalguier, "Loi de corrélation..." (en *Trois discours...*, p. 112), y *De la critique...*, col. 132.

[53] El tema se repite sin cesar, en especial en la primera *Phalange*.

[54] Ed. de Pompéry, en *La Phalange* del 18 de marzo de 1843 (3ª serie, t. V, col. 543).

nidad: "Todos los descubridores geniales son poetas: Orfeo, Dante, Galileo, Colón, Copérnico, Kepler, Newton, Fourier."[55] Esto equivale propiamente a disolver la poesía en la doctrina, de acuerdo con la tentación corriente de la utopía.

Sin embargo, este vicio, en la doctrina armoniana, sólo aparece atenuado. En efecto, por convencidos que estuviesen los adeptos de la armonía de las prerrogativas de su ciencia, la consideraban menos vinculada a la poesía por una relación jerárquica, de fin a medio, que por una relación recíproca y total, en la que cada una hiciera vivir a la otra. ¿Qué otra cosa era a sus ojos la poesía, sino el instinto, propio de ciertas naturalezas privilegiadas, de las armonías del universo y de la humanidad? ¿Y qué sería la ciencia de tales armonías de no ser vivida como una experiencia? "El arte, privado de la ciencia, está cojo; y la ciencia, sin el arte, parece un sol de invierno, desprovisto de luz y de calor. Por eso los poetas son realmente los elegidos y los profetas".[56] Cierto es que fórmulas como ésta se repiten, semejantes a sí mismas, en todos los horizontes, desde la Revolución francesa. Tienen más peso en una doctrina en la que la soberanía de lo útil sobre lo bello queda borrada por su casi identidad, y que deplora que se los distinga: "desdichada escisión, se nos dice, porque de estas dos cosas, lo útil y lo bello, cada una es, por creación divina, la condición vivificante de la otra, condición ineluctable y *sine qua non;* ya que entre ellas existe una correlación tan íntima como entre las notas elementales de un acorde musical cuya existencia depende de la función simultánea y proporcional de cada una de ellas".[57] Ocurre así en virtud, no de un decreto doctrinal, sino de la naturaleza de las cosas, que liga inseparablemente la belleza a los intereses y al destino del género humano. Esta manera de considerar el papel del arte se aproxima tanto como es posible a la idea que las generaciones poéticas del romanticismo se hicieron del principio de su sacerdocio: al definirlo como sacerdocio de lo ideal, los románticos se referían, ellos también, a un valor global en el que lo bello implicaba toda excelencia y toda felicidad. Y si bien persiste una discontinuidad inevitable entre la opinión del doctrinario armoniano y la del poeta o el artista, como tipos humanos de vocación diferente, hay que convenir que tanto en el joven furierismo como en el sansimonismo reformado, este hiato se reduce al mínimo. En este aspecto al menos, Considerant y Leroux piensan casi lo mismo y no se hallan tan lejos, a fin de cuentas, de Victor Hugo.

[55] Toussenel, artículo citado (*La Démocratie pacifique*, 31 de enero de 1834).
[56] Pompéry, "Étude sur George Sand", en *La Phalange* del 29 de abril de 1842 (3ª serie, t. V, col. 848).
[57] D'Izalguier, "Loi de corrélation...", en *Trois discours...*, p. 113.

EDÉN Y POESÍA

Para que fuera perfecto el acuerdo entre doctrina y creación poética, hubiera sido preciso que apareciera un poeta, cuyo poder creador fuera decuplicado por la iniciación armoniana. Este poeta no ha existido, y no era de esperar que existiera. Sin embargo, el furierismo tuvo su resonancia efectiva en la poesía de la época. De hecho, toda la doctrina armoniana es una variación sobre la idea del edén como condición natural del hombre: edén puro de los orígenes, edén exuberante de los destinos finales. Ahora bien, es cosa cierta que el edenismo se convirtió, en la generación que sucedió inmediatamente al romanticismo, y que es la de la difusión del furierismo, en uno de los colores fundamentales de la poesía. Ninguno de los poetas que llegaron a la conciencia en los años 1840 se libró de ello. Los admiradores de Banville lo veían bajo ese aspecto: "¡Marcha como rey, escribe Mallarmé, a través del hechizo edénico de la edad de oro, celebrando para siempre la nobleza de los rayos del sol y el rojo encendido de las rosas, los cisnes y las palomas y la deslumbradora blancura de la azucena temprana, la tierra dichosa!"[58] ¿Se debió a una casualidad que Leconte de Lisle fuese furierista y publicara sus primeros poemas en *La Phalange?* El sueño pagano de sus comienzos, que fue el de una generación de poetas, guardaba estrecha solidaridad con el sueño armoniano. Fue como si se hubiera establecido una comunión o al menos una consonancia entre la estética de la felicidad del furierismo y la joven poesía que siguió al romanticismo. Pero muy pronto apareció un desacuerdo más profundo bajo esta alianza; la experiencia poética tomó la forma de un desencanto, en el que la imagen del edén obsesiona un pensamiento desdichado. Banville preservó la euforia gracias al juego, y aún es bien amargamente consciente de la distancia que existe entre ese juego y la vida real. Laconte de Lisle se muestra contemplador pesimista y poeta de la ilusión. En Baudelaire, contemporáneo de ambos, la obsesión del edén, que es profunda, no parece existir sino por la añoranza: su edén es el edén perdido, y el mal, que el edenismo furierista supone desaparecido, reina sobre el exilio del poeta.

El espiritualismo de esfuerzo y de larga esperanza estaba más de acuerdo con las condiciones reales de la sociedad de 1840 que los sueños radiantes de la armonía; alimentó la poesía de los grandes maestros, de Lamartine, de Hugo, de Vigny. Si bien es cierto que los que vinieron a continuación fueron tentados por la magnificencia de las especulaciones armonianas, es posible preguntarse si bajo este contagio aparente no se esconde una grave diferencia, y si la cultura de una felicidad imaginaria no encierra ya, secretamente,

[58] Mallarmé, *Symphonie littéraire* (1865) *(Oeuvres,* Bibl. de la Pléiade, 1945, p. 265).

un germen de decepción y de distancia. No es así indudablemente como el furierismo se representaba este género de poesía al que atribuía tanto valor. Pero los poetas lo pensaron así: la imaginación del edén floreció en el corazón de la poesía más desolada; entre doctrinarios y poetas, la conformidad quedó lejana. Estas falsas alianzas no son raras en la historia de los temas de pensamiento y de sentimiento. En este caso particular, el edenismo, en su escapada fuera de lo real, creaba una exaltación ambigua de doble signo, cuya cara negativa acabó por ser la única visible. Sobre todo cuando, después de 1848, la fe en el futuro fué sustituida en Francia por la desilusión y por el rechazo de la esperanza, el esplendor del sueño sólo se entendió ya en este contexto amargo.

EL MOVIMIENTO HUMANITARIO

XI. EL CREDO HUMANITARIO Y SU DIFUSIÓN

SE HA podido ver en lo que precede cómo influyó la idea moderna de libertad, en la sociedad posrevolucionaria, sobre los sistemas de pensamiento dogmáticos constituidos al margen de ella, ya se tratara del antiguo catolicismo romano o de la joven utopía cientificista: uno y otro bajo esta influencia, experimentaron una mutación sensible y desembocaron en doctrinas cuyo crédito debía, a un plazo más o menos largo, entrar en competencia o eclipsar el de la doctrina madre. Se ha visto también cómo otra noción, de un ascendiente más universal y más irresistible aún, dominó el pensamiento de la época romántica: la del progreso, hija de la filosofía de las Luces; y esta noción fue desde entonces interpretada, cada vez más generalmente, no en el sentido de una virtualidad propia del hombre y cuya realización dependiera de él —la *perfectibilidad* según el término consagrado—, sino como una garantía de porvenir humano escrita en el devenir del mundo. A favor de esta versión en cierto modo perezosa del progreso, podía invocarse, o bien una necesidad puramente natural, o un plan providencial en vías de realización. La utopía seudocientífica trató en vano, en esta primera mitad del siglo XIX, de hacer triunfar la primera variante; sólo lo logró más tarde, en su refundición marxista, cuando imaginó poder identificar por nuevos medios la toma de conciencia de la necesidad histórica con la regeneración del género humano. La época romántica prefirió por lo general adoptar una versión providencial de esta dichosa necesidad.

Esta preferencia es muy natural por parte del neo-catolicismo, que no puede aceptar el progreso más que artibuyéndoselo a la providencia; con esta especie de anexión, la religión gana quizá más de lo que pierde: deja de ser inmutable, pero para volverse actual, es decir virtualmente inmortal. Ahora bien, el progresismo laico ha llamado, paralelamente, a la providencia en socorro del progreso: lo que se llama, en el socialismo y la democracia de aquella época, el desarrollo humanitario se supone siempre que realiza un proyecto divino; no se ve en parte alguna que el progreso, ni en su dirección ni en su marcha, sea por entero imputable al hombre, y esté sujeto a los azares felices o ruinosos de su voluntad. La doctrina de la perfectibilidad revistió así, entre los pensadores laicos, la forma de una fe religiosa en el futuro. Esta fe iba con frecuencia aparejada con la adopción, como fines del progreso, de valores cercanos a los del cristianismo, incluso con una referencia al espíritu del Evangelio, que el humanitarismo pretendía interpretar más

fielmente que la Iglesia. La fraternidad rival del neo-catolicismo y del humanitarismo es uno de los rasgos más a menudo notados y más notables de la época romántica, y se explica cuando se admite que "el romanticismo ha espiritualizado la noción del progreso".[1] Esta fórmula luminosa resume la metamorfosis, después de 1800, de todo el legado de los filósofos. Se permanece fiel al optimismo terreno que fue la conquista irreversible del siglo anterior; se sigue proclamando la excelencia del hombre, pero la garantía divina que el deísmo filosófico invocaba a favor de esta excelencia va cargada en adelante de gravedad y de profundidad; el espiritualismo del siglo XIX es un deísmo que ha vuelto a medias hacia la religión, por la antinomia afirmada con más fuerza de lo material y de lo espiritual, de la humano y de lo divino, por el lugar concedido en la moral al sacrificio. No parece dudoso que el origen de esta mutación se encuentre en la experiencia traumática de la Revolución: la doctrina a la que se hacía responsable de los males sufridos ha retrocedido; sin dejar de recusar la responsabilidad de ese pasado, se modificó para asumir la del futuro, y mantuvo la necesidad del progreso subordinándolo a una Ley de lo alto.

Tampoco se debe a la casualidad que el pensamiento progresista, en su versión nueva, tendiera a desposeer al individuo en beneficio de la especie. La referencia de la conciencia individual al Dios que garantiza esas certidumbres fue sustituida por una relación colectiva de la humanidad con lo divino, desarrollada en la historia. Lo que la divinidad garantiza, es menos la esencial dignidad del tipo humano, privilegiado en cada uno de sus ejemplares, que la grandeza de un destino colectivo, que contiene y sobrepasa el de los individuos. La palabra misma "humanidad", en su uso ordinario, deja de designar la calidad que define a cada miembro de la especie, como ocurría en las épocas clásicas; con la filosofía de las Luces, esta palabra acaba designando la especie misma en la evolución que debe realizarla plenamente. Y en este nuevo sentido es cuando el nombre da nacimiento al adjetivo: en el siglo XIX, es "humanitario" todo lo que plantea como valor supremo la realización final del género humano, el sentido no se empobreció hasta más tarde; se aceptó que el "humanitarismo" sólo fuera una sensibilidad caritativa, cuando el gran sueño pareció más inseguro. Mientras tanto, el espiritualismo humanitario, como filosofía de los destinos de la especie, sitúa la colectividad humana a un nivel de existencia, por decirlo así, místico, análogo al menos a aquel en que se situaba Israel en la antigua Ley, y la Iglesia en la nueva: el cuerpo, revestido de una dignidad espiritual propia, excede a los miembros.

Tales resultados deberían ser un escollo al menos para los liberales de estricta observancia, espíritus lúcidos, ejercitados en la crítica y muy en guar-

[1] Léon Cellier, *L'Épopée romantique*, París, 1954, p. 33.

dia contra el peligro autoritario inherente a toda mística. Las tentativas dogmáticas de la utopía suscitaron, como se ha visto, la virulenta hostilidad de aquéllos. Ahora bien, pretender que el progreso humano se encuentre asegurado por una decisión divina es igualmente suscribir un dogma; y pretender que se considere este progreso en función de un ser colectivo terreno cuyo destino supereminente lleva consigo el de sus miembros, es hacer de nuevo un acto de fe dogmático. Profesar este doble credo no suscita objeción alguna para quien, originalmente adepto de un dogma, no ha podido admitir en su sistema la exigencia de la libertad y la primacía del individuo sino posteriormente y mediante reforma; así el católico Lamennais o el sansimoniano Leroux: la ambigüedad en ellos se debe a su misma posición. Pero que Benjamin Constant, Guizot o Jouffroy coronen su filosofía liberal con una visión providencial del destino colectivo de la humanidad, es algo que puede asombrar más. Lo hacen sin embargo, en grados y según fórmulas diversas: debe advertirse que la profesión de fe liberal se inscribe, ella también, con bastante frecuencia, en un marco sobrenatural. Parece como si el proyecto de un porvenir humano mejor pudiera difícilmente prescindir de un postulado extrahumano, y que para aceptar el riesgo de la acción progresiva, hubiera que anular este riesgo en un prejuicio doctrinal de éxito. La libertad es endeble, y necesita de leyenda. Cuando las mitologías del porvenir humano la maltratan de manera demasiado evidente, la crítica liberal se siente requerida a combatirlas, y denuncia, después de la dogmática del catolicismo tradicional, la del sansimonismo. Pero el neo-catolicismo de una parte y el socialismo democrático de otra, han atenuado lo que, en los sistemas de pensamiento de donde proceden, ofendía directamente el principio liberal; ahí está precisamente la originalidad de las dos escuelas: sus adeptos no olvidan jamás hacer figurar la libertad entre las prerrogativas sagradas del género humano. De modo que, a fin de cuentas, neo-catolicismo y socialismo humanitario parecen ofrecer, teóricamente, una síntesis de los mismos elementos que entran en la doctrina liberal. Toda la época romántica fue así: hizo del porvenir, a la vez, el fruto de la libertad y el objeto de una certidumbre mística. Un escritor de la época, convencido de la "unidad de la ley eterna" emanada de Dios, e invocando el día en que habrá de serle descubierta al hombre "la relación misteriosa del mecanismo de las sociedades con el mecanismo de los mundos", exclama al punto de manera inesperada. "Ese día resonará en el universo un gran grito de libertad."[2]

La diferencia entre el liberalismo y el humanitarismo, que son a fin de cuentas, hasta 1848, las dos tendencias dominantes de la opinión intelectual,

[2] Madame d'Agoult, con el seudónimo de Daniel Stern, *Essai sur la liberté considérée comme principe et comme fin de l'activité humaine* [Ensayo sobre la libertad considerada como principio y fin de la actividad humana], París, 1847, pp. 53-54.

es considerable en el plano de la acción política y de los fines concretos; en el plano puramente filosófico, se muestra más difícil de captar, porque las dos doctrinas no están separadas por una oposición radical de principios, sino más bien por una dosis distinta de los mismos elementos. La época romántica no tuvo, en el fondo, más que una sola doctrina, cuyas versiones diferentes combatieron entre sí. El derecho del individuo es entre los liberales el pensamiento dominante, y en el lado humanitario es donde arde sobre todo la fe en una regeneración colectiva. En materia de ideología, pueden ser de gran importancia tales diferencias de acento y de distribución; debían serlo sobre todo en un medio en el que reinaba un pensamiento común. Recuérdese por ejemplo el papel, diversamente mesurado y coloreado, que se atribuye al pueblo en la escala de los valores y en la dinámica del progreso. Liberales y humanitarios recibieron del siglo XVIII y de la Revolución la idea de que los destinos sociales son los del conjunto de los hombres, la inmensa mayoría del cual la componen los humildes y los oscuros. No prestar atención a esa muchedumbre, es necesariamente falsear la verdad. Pero de la atención a la reverencia, a la comunión, al encomio, son grandes las distancias y numerosos los grados. Para los liberales, el pueblo es esa multitud cuyas necesidades influyen necesariamente en la marcha de una humanidad solidaria, y deben prevalecer sobre las coacciones y los privilegios anticuados; es una gran afluencia de voluntades recién llamadas, que imponen en adelante su presencia y su derecho en el concierto social. Para el humanitarismo, el pueblo es mucho más: es la gran comunión viviente que, al pagar con sus trabajos heroicos y con sus miserias el progreso colectivo, tiene el instinto más profundo de los fines de la humanidad y encarna aquí abajo el designio providencial; órgano de Dios, comprende en su unidad a todos cuantos sufren y son meritorios, y, por vía de adopción, a todos aquellos que saben entrar en esta comunidad de dolor y de virtudes, de sacrificio sin cálculo, de instintivo conocimiento de la justicia y del bien. Así, el humanitarismo, sin ser capaz, haga lo que haga, de contradecir realmente al liberalismo en sus principios, puede colocarse legítimamente, con respecto a él, en situación de diferencia y de enemistad.

La presencia de la fe humanitaria en la literatura de la época romántica es demasiado precoz, demasiado múltiple, demasiado constante, para que se la pueda explicar únicamente por la penetración de los sistemas doctrinales contemporáneos; parece, por el contrario, atestiguar la preexistencia de un estado de ánimo y de temas difusos, cuya sistematización no ha venido hasta después. Se dice generalmente que el espíritu humanitario invadió el romanticismo después de Julio, y que se produjo entonces una conversión, a consecuencia del movimiento social, en poetas que al principio estaban consagrados al puro lirismo personal. Así, Sainte-Beuve escribe, comentando la

orientación tomada por la poesía después de 1830: "Los destinos casi infinitos de la sociedad regenerada, el tormento religioso y oscuro que la agita, la emancipación absoluta a que aspira, todo invita al arte a unirse estrechamente a ella, a distraerla durante el viaje, a socorrerla contra el fastidio convirtiéndose en el eco armonioso, en el órgano profético de sus sombríos y dudosos pensamientos. La misión, la obra del arte hoy, es realmente la epopeya humana."[3] Un crítico ha podido escribir en nuestros días: "La gran forma de arte, iba a decir la única forma de arte original del romanticismo, fue la epopeya simbólica."[4] Pero Ballanche, Lamartine y Vigny habían pensado ya bajo Luis XVIII en esa epopeya cuyo protagonista es la humanidad, y la habían esbozado. Los grandes símbolos épicos de la humanidad, Orfeo, Prometeo, Satanás, no esperaron a la caída de los Borbones para frecuentar la literatura.[5] Sin embargo, donde sería preciso estudiar la germinación de los temas humanitarios, a un nivel próximo a la conciencia común, es sobre todo en géneros más familiares al público, en la producción novelesca y dramática de la primera mitad del siglo, desde su comienzo. Ahí, en el melodrama, que precedió durante bastante tiempo al drama romántico, y en la floración ininterrumpida de las creaciones novelescas, es donde se operó la transición entre la moral "sensible" del siglo precedente y el sentimentalismo humanitario, con la exaltación de los tipos nuevos del paria de gran corazón, de la mujer del niño oprimidos, del traidor y del vengador. Dramas y novelas llegaron a un público sensiblemente más amplio que el público estrictamente literario.

Parece que la sociedad moderna hubiera compensado, desde sus orígenes, los ideales seculares que había destruido, y que hubiera tratado de remediar la conciencia de su propio prosaísmo, con la invención de sublimidades nuevas. En la época en que la prosa pareció invadir la vida, la poesía estuvo más acreditada que nunca; la realidad burguesa secretó el ideal, lo reveren-

[3] Sainte-Beuve, "Du mouvement poétique après la Révolution de 1830" [Sobre el movimiento poético después de la Revolución de 1830], en *Le Globe* del 11 de octubre de 1830 (artículo recogido en los *Premiers Lundis*, t. I, pp. 394 ss.).

[4] Claudius Grillet, *Le Diable dans la littérature du dix-neuvième siècle*, París, 1935, p. 215.

[5] Véase, para Orfeo: Léon Cellier, "Le romanticisme et le mythe d'Orphée" [El romanticismo y el mito de Orfeo], en *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, mayo de 1958, pp. 138 ss.; Brian Juden, *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français (1800-1855)* [Tradiciones órficas y tendencias místicas en el romanticismo francés (1800-1855)], París, 1971; para Prometeo y el "titanismo": Vaclav Cerny, *Essai sur le titanisme dans la poésie romantique occidentale entre 1815 et 1850* [Ensayo sobre el titanismo en la poesía romántica occidental de 1815 a 1850], Praga, 1935; Raymond Trousson, *Le Thème de Prométhée dans la littérature européenne*, 2 vols., Ginebra, 1964; para Satanás: Claudius Grillet, *op. cit.*; Max Milner, *op cit.*

ció, lo temió, y para su propia justificación, tuvo que concederle su parte en la representación y la filosofía de la vida. Establecióse un equilibrio más o menos estable entre la sociedad real y sus ideales, equilibrio sobre el cual nació y vivió el romanticismo, hasta la ruptura de 1848. Este hecho considerable rebasa en amplitud la literatura propiamente dicha, pero la alimenta; las obras doctrinales se hallan en una relación menos inmediata con el espíritu público, aunque reaccionen, una vez constituidas, tanto sobre la literatura como sobre la opinión. La literatura, que fue la primera expresión pública de los nuevos valores, adquirió cada vez mayor conciencia de la importancia de su papel, antes de que naciera el humanitarismo doctrinal. Los historiadores de la literatura se ven llevados, por poco que traten de considerar sociológicamente el romanticismo, a subrayar esta toma de conciencia: "Jamás, escribe uno de ellos, ha tomado el poeta más en serio su papel, que en la época romántica. Tiene la convicción de que hereda en parte unas funciones que eran propias, en el pasado, de una clase particular, la clase sacerdotal [. . .]. Cree que la literatura, en el nuevo estado de cosas, que data, originariamente, de 1789, pero más directamente de Julio, debe heredar la mayor parte de las funciones de la Iglesia."[6] Julio marcó sin duda el punto culminante de esta primera toma de conciencia, a la que vino a agregarse a continuación la influencia de las doctrinas. El tema del humanitarismo en literatura, incluso limitado a este último periodo, no se agota, ni mucho menos, en las páginas que siguen, las cuales no pretenden sino esbozar un balance de las ideas humanitarias en curso, en los años 1830, en el nivel medio y en regiones diversas de la ideología literaria.

El humanitarismo en el medio liberal y republicano

En el medio liberal y republicano, en el que dominan la tradición del siglo XVIII y los recuerdos de la Revolución y del Imperio, el espíritu humanitario no se encuentra realmente en el estado nativo. En esas regiones, la herencia de Voltaire combatió largo tiempo, o más bien ignoró, la nueva sentimentalidad. Ésta acabó, sin embargo, por penetrar en ellas: el caso de Béranger no permite dudarlo.

Béranger

Su liberalismo satírico, su anticlericalismo, su profesión de sabiduría epicúrea, limitada al placer y a la benevolencia, su poética estrictamente tradicio-

[6] D. O. Evans, *Les Problèmes d'actualité au théâtre a l'époque romantique (1827-1850)* [Los problemas de actualidad en el teatro en la época romántica (1827-1850)], París, 1923, p. 163.

nal, lo sitúan inicialmente a cien leguas de las emociones humanitarias y de su estilo habitual. Pero ya en sus comienzos presumía de comunicarse con el pueblo; el género de poesía que había elegido, la canción, lo ponía a la altura de la gente sencilla; estaba orgulloso de haber convertido este género modesto, al elevarlo al nivel de la filosofía moral o política, en un medio de educación para la masa recién emancipada. Proclamó muy alto este orgullo, y se glorió, después de Julio, de haber contribuido con sus canciones al gran acontecimiento:

Bénis ton sort. Par toi la poésie
A d'un grand peuple ému les derniers rangs.
Le chant qui vole à l'oreille saisie
Souffla tes vers, même aux plus ignorants.
[. . .]. Ta part est belle à ces grandes journées
Où du butin tu détournas les yeux.*[7]

Acogió favorablemente, en los años 1840, a los obreros-poetas, que se multiplicaban entonces, considerándose como su iniciador:

Fais qu'à mon nom un jour ils disent tous:
"Gloire à ses chants! C'est lui qui jusqu'à nous
Fit descendre la poésie."**[8]

Él mismo definió ya en 1789 la misión del autor de canciones: "El vino y el amor apenas si podían hacer ya otra cosa que suministrar marcos para las ideas que preocupaban al pueblo exaltado por la revolución [. . .]; el pueblo quería que se le hablara de sus añoranzas y de sus esperanzas en el estilo más grave [. . .]. Cuando digo pueblo, me refiero a la muchedumbre, el pueblo de abajo, si se quiere [. . .]. Si queda poesía en el mundo, es entre sus filas, no lo dudo, donde hay que ir a buscarla."[9] Se trata realmente

* Bendice tu suerte. Por ti la poesía / ha conmovido las últimas filas de un gran pueblo. / El canto que vuela hasta el oído estupefacto / hizo llegar tus versos aun a los más ignorantes. / [. . .]. Es hermosa tu parte en esas grandes jornadas / en que apartabas los ojos del botín. [T.]

[7] "Adiós, canciones". Las ediciones de Béranger son innumerables; esta canción se publicó por primera vez en 1833; se supone en ella que es el hada de Béranger la que le habla.

** Haz que un día al oír mi nombre digan todos: / "¡Honor a sus cantos! Él fue quien hizo descender / la poesía hasta nosotros." [T.]

[8] "El hada de las rimas", canción de 1841-1843, publicada por primera vez en la colección póstuma de las *Dernières chansons* [Últimas canciones], París, 1857; esta vez es el poeta quien habla de su hada.

[9] Prefacio de 1833, en la edición Perrotin de las *OEuvres complètes* en 2 volúmenes en 8º, París, 1847, y reediciones numerosas, t. I, pp. XVII, XVIII, XIX.

de una especie de apostolado cívico, tal como se lo concebía en el medio liberal para el escritor. Hacia la misma época, Casimir Delavigne, otro poeta de pura cepa liberal, explicaba en términos semejantes la promoción moderna del poeta: "Es que la voz del poeta es la voz del pueblo; es que apoyado en las masas se hace intérprete de sus necesidades y eco de sus quejas; es que vive del pueblo, que brilla para el pueblo, que es comprendido por el pueblo."[10]

Mientras tanto, Béranger, orgulloso de haber contribuido a la caída de los Borbones, se encontraba sin empleo como ellos. Igual que muchos liberales, no sabía ya qué decir una vez que los Borbones se hubieron marchado: "Mi papel ha terminado, escribía, a causa precisamente del triunfo de las ideas que he defendido y proclamado arriesgándome durante quince años."[11] Las reformas que ya se podían pedir implicaban tremendos trastornos; Béranger estimaba que, considerada la dificultad de los problemas y la incertidumbre y la multiplicidad de las doctrinas, y aunque el nuevo gobierno merecía en su opinión las mismas críticas que el antiguo, se le había vuelto difícil al poeta tomar partido. Pero le estaba asignado un nuevo papel, tan prestigioso como el antiguo, o más aún: tenía que anunciar el futuro, que celebrar, por encima de los combates políticos, los fines últimos, el ideal indiscutido: "Convencido de las necesidades actuales, el poeta debe refugiarse en el futuro, para indicar el objetivo a las generaciones que están en marcha. El papel de profeta es bastante hermoso."[12] Estas líneas señalan bien la sustitución de la misión cívica del poeta por una misión humanitaria. Importa poco que tal conversión signifique, por parte del poeta, un distanciamiento con respecto a las luchas presentes: el poeta ha entrado en la religión del futuro social.

En la obra misma de Béranger, se deja oír muy pronto el nuevo acento. Sainte-Beuve lo percibió en cierta canción anterior a Julio: la que celebra a los bohemios, pueblo sin cuna, techo ni ataúd, ebrio de vagabundeo y bendito de Dios. Esta canción inaugura la serie de celebraciones del "pueblo de abajo", idealizado a costa de la sociedad regular, que verá la luz después de 1830: entonces es cuando aparecen en las canciones la mujer del cazador furtivo, los contrabandistas, el campesino muerto de miseria, el viejo vagabundo, y el legendario judío errante, tan del gusto de la ima-

[10] C. Delavigne, *Réflexions* al frente de las *Oeuvres complètes*, t. I, París, 1833, p. 15.

[11] Carta de Béranger a Madame Bouvet, agosto [1830], en Béranger, *Correspondance recueillie per Paul Boiteau* [Correspondencia recogida por P. B.], París, 1860, t. II, p. 8.

[12] "Preface pour mes dernières chansons" [Prefacio para mis últimas canciones] (fechado en 1842), en *Dernières chansons*, París, 1857, pp. 7 ss, 10.

ginación humanitaria.[13] Es natural que este nuevo color de inspiración coincidiera en Béranger con una simpatía mayor por el romanticismo poético, aunque procedente éste, en su origen, de un horizonte político opuesto al del poeta: "Yo no hubiese querido, escribe dirigiéndose a los jóvenes innovadores, que se volviera la espalda a nuestro siglo de liberación, para limitarse a rebuscar en el sepulcro de la Edad Media [...]. Quizá estaba equivocado, después de todo. Cuando a través del Atlántico creía navegar hacia el Asia, cuna del viejo mundo, Colón encontró un mundo nuevo."[14] Al evocar en 1840 las visitas que Hugo y Sainte-Beuve le habían hecho en su prisión en el reinado de Carlos X, recuerda el reproche que le habían dirigido entonces sus amigos de fraternizar con una escuela retrógrada (así es como muchos liberales definían el romanticismo); bien pueden volverse hacia el pasado, respondía él, "que no por ello dejan de forzar nuestra literatura a expresar más francamente las cosas modernas, actuales y completamente francesas [...]. Vendrá a nosotros; el lenguaje que hablan los conduce a nuestras ideas".[15] Esta evaluación perspicaz de la modernidad romántica, si realmente fue hecha tan temprano, ilumina de cierto modo la historia del propio Béranger, y el cambio de estilo que lo inclinó fuera de las vías de la pura sátira liberal. Evidentemente, estimó sobre todo, en el romanticismo poético de la dignificación de las cosas comunes y presentes, la democracia de la imaginación y del lenguaje, las poesías de Sainte-Beuve, *Jocelyn,*[16] todo lo que vino a confirmar su pronóstico, y que la poética clásica excluía.

Las canciones explícitamente humanitarias de Béranger se publicaron poco después de 1830. La primera, la de los "Quatre âges historiques"[17] trata de la angustia del siglo presente:

> Société, vieux et sombre édifice.
> Ta chute, hélas! menace nos abris:
> Tu vas crouler, point de flambeau qui puisse
> Guider la foule à travers tes débris!

[13] Véase Sainte-Beuve, "Portraits contemporains", t. I, pp. 108-109 (artículo de 1832); *ibid.*, pp. 129 ss. (artículo de 1833). La canción "Los Bohemios" se publicó por primera vez en 1828; todas las demás canciones a las que se hace alusión aquí: "Juana la pelirroja", "Los Contrabandistas", "Jacques", "El Viejo Vagabundo", "El Judío errante", en el *Recueil des chansons nouvelles et dernières* de 1833.

[14] Prefacio de 1833, ya citado, p. XXI.

[15] Béranger, *Ma biographie* (póstuma, fechada en enero de 1840), p. 242 de la edición de 1860.

[16] Véase especialmente la edición Boiteau de la *Correspondance*, t. I, p. 402; II, p. 314; III, p. 160.

[17] Publicada en la colección de 1833.

Où courons-nous? Quel sage, en proie au doute,
N'a sur son front vingt fois passé la main?
C'est aux soleils d'entre sûrs de leur route:
Dieu leur a dit: Voici votre chemin.*

Dios, sin embargo, ha fijado también su destino a los hombres, aunque éstos no lo conocen:

Dieu nous a dit: Peuples, je vous attends.**

Después de la época de las familias, la de las patrias antiguas y la del universalismo cristiano, viene la cuarta época, aquella en que nosotros entramos:

Humanité, règne! voici ton âge
Que nie en vain la voix des vieux échos.
Déjà les vents au bord le plus sauvage
De ta pensée ont semé quelques mots.
Paix au travail! Paix au sol qu'il féconde!
Que par l'amour les hommes soient unis;
Plus près des cieux qu'ils replacent le monde;
Que Dieu nous dise: Enfants, je vous bénis.***

Es posible medir la distancia que separa a esta augusta providencia histórica del intemporal y cordial "Dios de la buena gente", celebrado en otro tiempo por el mismo poeta. Ahora pone la palabra divina en boca de los "locos", de quienes, portadores de un gran pensamiento sobre el futuro, son escarnecidos y perseguidos: Saint-Simon, Fourier, Enfantin, y retrospectivamente Cristóbal Colón y Jesús.[18]

La glorificación de la idea ignorada, tema situado precisamente en los confines de la filosofía de las Luces y del humanitarismo, reaparecerá más de una vez en Béranger; con todo lo Béranger que es, denuncia en el bur-

* Sociedad, viejo y sombrío edificio, / tu caída, ¡ay!, amenaza nuestros albergues: / vas a derrumbarte, ¡no hay antorcha que pueda / guiar a la multitud por entre tus escombros! / ¿A dónde corremos? ¿Qué hombre sensato presa de la duda, / no se ha pasado veinte veces la mano por la frente? / Propio es de los soles estar seguros de su ruta: / Dios les ha dicho: He ahí vuestro camino. [T.]

** Dios nos ha dicho: Pueblos, os aguardo. [T.]

*** ¡Humanidad, reina! He aquí tu época, / negada en vano por la voz de los viejos ecos. / Ya los vientos, en la orilla más agreste, / han sembrado algunas palabras de tu pensamiento. / ¡Paz al trabajo! ¡Paz al suelo fecundado por él! / Que los hombres estén unidos por el amor; / que trasladen el mundo más cerca de los cielos; / que Dios nos diga: Hijos, yo os bendigo. [T.]

18 "Los Locos", 1833.

gués al enemigo nato de las ideas,[19] y concede al cristianismo y al Evangelio, entendidos en sentido humanitario, una simpatía nueva. Escribe a Chateaubriand, él que es volteriano y anticlerical: "Sí, señor, la sociedad experimenta una transformación; sí, realiza el gran pensamiento cristiano de la igualdad. Este pensamiento cristiano [. . .] elaborado desde hace cerca de medio siglo, por nuestra querida y hermosa Francia, se adueña del mundo [. . .]. Mi Dios está muy por encima de estos cambios humanos, pero no se halla menos presente en el drama en el que todos tomamos una parte más o menos activa." Llegó a ser también amigo de Lamennais, a quien escribía, en la época de su ruptura con Roma: "Ya sabéis que creo, como vos, en la trasformación gradual, pero completa, de la sociedad actual. La moral evangélica creó un mundo que no ha tenido todavía la forma que reclama su principio, y nuestra Revolución no es más que la continuación de una lucha larga y encarnizada de ese principio de igualdad contra todas las formas más o menos antiguas, más o menos opuestas, que ha estado obligado a tolerar desde hace mil ochocientos años."[20] Y nada atestigua mejor el nuevo estilo de Béranger, celebrado en todo el campo humanitario,[21] como la presencia inesperada, en su obra, de un Fin de Satanás. Un monje en éxtasis ha tenido la visión del hecho y lo refiere: Satanás, que ha tenido una hija en la tierra, se convierte por el amor paterno; el día en que la niña, criada en la pureza, comulga por primera vez, Satanás toca el órgano y los ángeles bajan a la tierra para escucharlo; la joven María, deshecha por el fervor, muere; Satanás pide que se la admita en el cielo ignorando para siempre quién es su padre; mientras, Jesús, testigo del dolor del réprobo, llora en lo alto del cielo:

Un de ces pleurs, sources fécondes,
A travers l'amas des soleils,
A travers la foule des mondes
Aux sombres nuits, aux jours vermeils,
A travers tout l'espace immense
Que Dieu peupla dans un instant,
Ce pleur de céleste clémence
Tombe sur le coeur de Satan.
Et soudain l'archange rebelle,

[19] En las *Dernières chansons*, 1857, "Une idée" [Una idea] (periodo 1830-1840), "Histoire d'une idée" [Historia de una idea] (1847-1851).

[20] *Correspondance*, ed. citada, t. II, pp. 90-91 (carta a Chateaubriand del 19 de agosto de 1832). Carta de Béranger a Lamennais, del 28 de mayo de 1834, en *Le Portefeuilee de Lamennais* [La cartera de L.], ed. G. Goyau, París, 1930, p. 140. Béranger dedicó a Lamennais, en sus *Dernières chansons*, con el título "El Apóstol", una canción en honor de San Pablo, al que parece compararlo implícitamente.

[21] Véase por ejemplo Leroux, *De l'Humanité*, t. I, Dedicatoria a Béranger; Saint-

Reprend sa gloire et sa beauté,
Et d'un seul élan de son aile
Près du Christ il est remonté.
Marie est là pour lui sourire;
D'amour pur il est abreuvé.
Le mal perd enfin son empire,
La fille d'Eve a tout sauvé.*

Para terminar, el monje visionario marcha a Roma para anunciar la buena nueva que Cristo le ha encargado difundir.[22] El Fin del mal es uno de los artículos favoritos de la teología humanitaria; y el hecho de que sea una mujer, y una María, la que ocasiona el rescate del malo, y repare la falta de Eva, coloca a Béranger en buen lugar entre los poetas de la escatología romántica, a gran distancia en todo caso de él mismo, que si bien es cierto que había tratado el mismo tema, bajo la dinastía precedente, lo había hecho de un modo muy distinto. Imaginaba entonces una Margot, que habiéndole robado a San Pedro las llaves del paraíso, le cerraba el cielo, y hacía entrar en él a todo el mundo en confusión, incluso un papa y unos jesuitas, y a Satanás para acabar. Entonces

Dieu, qui pardonne a Lucifer,
Par décret supprime l'enfer.
(L'histoire est vraiment singulière!)
La douceur va tout convertir;
On n'aura personne à rôtir.
"Je vais, Margot,
Passer pour un nigaud;
Rendez-moi mes clefs", disait Pierre.**[23]

Estas dos canciones representan dos épocas.

Chéron, en *L'Artiste*, t. IV, p. 17 (principios de 1833); Louis Blanc en la *Revue du progrès*, 15 de febrero de 1839 (t. I, p. 139).

* Uno de esos llantos, fuentes fecundas, / a través del enjambre de los soles, / a través de la multitud de los mundos / en las noches sombrías, en los días bermejos, / a través de todo el espacio inmenso / que Dios pobló en un instante, / ese llanto de celestial clemencia / cae sobre el corazón de Satanás. / Y de pronto el arcángel rebelde / recobra su gloria y su belleza, / y de un solo batir de su ala / remonta al lado de Cristo. / Allí está María que le sonríe; / se sacia de amor puro. / El mal pierde al fin su imperio, / la hija de Eva lo ha salvado todo. [T.]

22 "La hija del diablo", en las *Dernières chansons* (canción clasificada en el periodo 1840-1841).

** Dios, que perdona a Lucifer, / suprime el infierno por decreto. / (¡La historia es realmente singular!) / La dulzura va a convertirlo todo; / ya no habrá nadie a quien asar. / "Me van a tomar por un bobo, Margot; / devuélveme mis llaves", decía San Pedro. [T.]

23 "Las llaves del paraíso" (canción publicada por primera vez en la colección de 1821).

Se ha dicho que la fe humanitaria de Béranger, bajo la doble influencia del socialismo y del bonapartismo, se modificó después en un sentido antiliberal: el segundo Napoleón, bajo el reinado del cual terminó la vida del poeta, convenció a más de un demócrata de los beneficios sociales de la autoridad. El último Béranger, se nos dice, hacía poco caso de la libertad: es lo que pretende atestiguar el zapatero-poeta Lapointe.[24] Pero este testimonio de un militante de la causa obrera más o menos reconciliado con el régimen imperial[25] no es convincente, como tampoco el de Sainte-Beuve, ganado también en su vejez a la pretendida democracia cesariana.[26] Otros, que habían conocido igualmente a Béranger, han discutido el hecho de que llegara a tanto, pero han admitido a veces que no vinculaba necesariamente la libertad, en cuanto a Francia al menos, con el régimen parlamentario.[27] Tal ambigüedad no era propia del cancionero. En el dilema de las libertades y del poder popular, la democracia humanitaria vacilaba con frecuencia y corría el peligro de perder pie. En esta perplejidad, Béranger hizo como muchos otros, remitirse al futuro desconocido, por un dejo quizá de prudencia liberal:

Beaux esprits, ce beau monde à naître,
Monde par nous prophétisé,
Que gagnerait-il à connaître
Les titres d'un vieux monde usé?
Rien ne lui peut être un modèle.
D'où je conclus dès aujourd'hui
Que, sur la cime où Dieu l'appelle,
Nos voix n'iront pas jusqu'à lui.*[28]

La historia de Béranger es la de toda la poesía liberal o republicana. Esta

[24] Savinien Lapointe, *Mémoires sur Béranger*, París, 1857, pp. 63-64.

[25] El *Larousse du dix-neuvième siècle*, siempre vigilante en esta materia, no deja de reprochárselo.

[26] Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*, t. I, pp. 164-165, 205 (artículo de 1861).

[27] Véase Paul Boiteau, *Philosophie et politique de Béranger*, París, 1859, pp. 103-104; Arthur Arnould, *Béranger, ses amis, ses ennemis et ses critiques* [B., sus amigos, sus enemigos y sus críticos], 2 vols., París, 1864, t. I, pp. 14, 126 ss., 140; t. II, pp. 342 ss.

* Hombres cultos ¿qué saldría ganando / ese bello mundo por nacer, / mundo profetizado por nosotros, con el conocimiento / de los títulos de un viejo mundo gastado? / Nada puede ser para él un modelo. / De donde yo saco desde ahora mismo la conclusión / de que, en la cima a la que Dios lo llama, / nuestras voces no llegarán hasta él. [T.]

[28] "El futuro de los hombres cultos" en las *Dernières chansons* (periodo 1847-1851).

poesía, ajena en general al romanticismo, prosperaba especialmente en el género tradicional de la sátira, aplicada a temas políticos actuales. Barthélemy y Méry, que son los más conocidos en este género, publicaron, en colaboración o cada cual por su parte, libelos en verso contra los ministros de la Restauración o los jesuitas, y en 1830-1831, una *Némésis* periódica. Otros, más oscuros, hacían lo mismo, en París[29] o en provincias.[30] Estas sátiras, hoy olvidadas, excitaban por entonces a la opinión. El otro tono de la poesía liberal era el de la elocuencia cívica y patriótica, cuyo modelo había dado Delavigne en sus *Messêniennes:* su obra se mantuvo hasta el final en ese registro. Abundaron sus imitadores: Nerval comenzó con poesías semejantes, de las que más tarde no se sentía muy orgulloso. A veces las colecciones poéticas de esta vena eran también periódicas.[31] Sucedía que las distintas variedades de esta poesía políticamente comprometida figuraban juntas en una misma publicación.[32] La lira ciudadana, en general, se inclinaba más a la acción presente que a la transfiguración del futuro. Tanto más notable es ver, en las puras regiones de la sátira republicana, el tipo del poeta glorificado como apóstol inspirado por Dios,

> Toujours montrant des yeux, suscitant de la main
> La colonne de feu qui luit au genre humain.*[33]

Cierto es que estos versos son de 1847, y que el contagio se había extendido entonces por doquier. Pero, ya en 1833, hay satíricos republicanos de provincias que se dicen "hombres de Dios".[34] El prosaísmo y la habitual sobriedad de imaginación de la literatura liberal y republicana fueron pronto permeables a la oleada humanitaria. Fueron pocos los que resistieron: no conozco otro ejemplo ilustre sino Proudhon, que se atiene firmemente al viejo tema liberal de la decadencia inevitable de la poesía ante la prosa y la

29 Por ejemplo, Noël Parfait y sus *Philippiques* de 1832-1834. Nacido en 1813, militó en la izquierda hasta la Tercera República.

30 Por ejemplo, en Lyon, Louis-Auguste Berthaud, autor en 1833 con Jean-Pierre Veyrat de *L'Homme rouge*, "sátira semanal". Nacidos ambos, salvo error, en 1810, murieron jóvenes, bajo Luis Felipe; Veyrat se había vuelto entre tanto católico.

31 Así el Tyrtée de Eugène Guyot y Honoré Déo, 14 entregas, marzo-junio de 1832. Tirteo era el patrón antiguo de esta poesía, así como Orfeo el del lirismo místico-humanitario.

32 Tal ocurre en *La Lyre nationale*, París, 1831.

* Mostrando siempre con los ojos y suscitando con la mano / la columna de fuego que ilumina al género humano. [T.]

33 Barthélemy, *Zoodiaque*, sátiras, 2 vols., París, 1846-1847, t. II, p. 3, "A Victor Hugo".

34 Berthaud-Veyrat, *L'Homme rouge*, entrega del 25 de agosto de 1833, pp. 170-171.

ciencia: "Cuanto menos sabe el hombre —escribe con su rusticidad acostumbrada— habla necesariamente mucho; cuanto menos razona, más canta; y cuando ya no tiene nada que decir, divierte los oídos con su lindo parloteo."[35] Más todavía: agrava esta condena tradicional, pero tradicionalmente melancólica, proscribiendo sin pesar toda literatura: "¿A qué hacer hablar a una vieja sibila cuando una musa está en vísperas de nacer?" Él mismo explica esta figura: "La vieja sibila es la literatura; la musa es la ciencia social." Porque "la producción, el arte, la industria y la ciencia se imponen de manera definitiva: la literatura propiamente dicha, el discurso por el discurso, ha quedado para los maestros de escuela y los holgazanes".[36] Asimismo, en 1848, sus diatribas contra "esta especie de parásitos llamados vulgarmente literatos".[37] Cierto es que estas palabras se deben menos al habitual espíritu positivo cultivado a la izquierda que al obrerismo muy peculiar de Proudhon: su exageración, y hasta el detalle de las fórmulas, tienen un acento insólito; sugieren otro capítulo de la historia de las ideas.

David d'Angers

Béranger procedía del liberalismo común. He aquí el ejemplo de otro hombre, nacido éste también sensiblemente antes del siglo,[38] pero formado por una tradición fuertemente republicana, combinada con unas amistades románticas múltiples, en la época del cenáculo de Hugo. En David d'Angers, la herencia de las Luces y de la Revolución presenta aspectos de humanitarismo en un contexto de meditación estética. Su obra de escultor y sus retratos en medallón de los hombres de la generación romántica lo hicieron famoso muy pronto. No se ha podido conocer sino más tarde tan notable inteligencia, por unos escritos que permanecieron largo tiempo inéditos.[39] Su

[35] Carta a Ackermann, del 12 de febrero de 1840, en Proudhon, *Correspondance*, ed. Langlois, 2 vols., París, 1875, t. I, p. 182.

[36] Proudhon, *Carnets*, ed. P. Haubtmann, 2 vol., París, 1960-1961, t. I, pp. 354-355 (texto de 1846).

[37] "Ce que la Révolution doit a la littérature" [Lo que la Revolución debe a la literatura], en *Le Représentant du peuple* del 28 de mayo de 1848.

[38] Béranger había nacido en 1780, David, d'Angers en 1788.

[39] Henry Jouin publicó en 1878 dos volúmenes (*David d'Angers, sa vie, son oeuvre, ses écrits et ses contemporains*), el primero de los cuales es una biografía ilustrada con citas tomadas de manuscritos inéditos de David, y el segundo reproduce una selección de textos y de cartas sobre cuestiones de arte, de la misma fuente. Jouin publicó igualmente en 1890 una correspondencia de David, con el título *David d'Angers et ses relations littéraires*. En nuestros días se han publicado *Les Carnets de David d'Angers*, edición íntegra por André Bruel basada en los mismos manuscritos (2 vols., París, 1958).

estética es la del siglo XVIII; se funda a la vez, en particular en la figuración del hombre, sobre las formas observadas en la naturaleza y sobre el tipo de perfección imaginable: este doble postulado, contradictorio si se quiere, la define, suprimiendo en lo bello las fronteras de lo real y de lo ideal. Sabido es cuán sujeta a variar en su expresión se halla esta fuerte doctrina, ora preconizando, ora denunciando como insuficiente la imitación de la naturaleza. David d'Angers, fiel en profundidad a esta doble verdad, propende no obstante, más que sus predecesores, a una formulación en la que el equilibrio se rompe en favor del ideal. Mientras que su arte, y las figuras que esculpe, siguen siendo una dignificación de la naturaleza, y que sus Carnets abundan en referencias entusiastas a unas formas realmente vistas, su doctrina estética tiende a expresarse en términos espiritualistas: "El verdadero modelado de la naturaleza, escribe, debe hacerse en el cerebro del artista, y al pasar por este órgano, recibirá el soplo de su alma."[40] O, mejor todavía: "El hombre agarrotado, encadenado sobre esta tierra, trata inútilmente de encerrar en el círculo estrecho de su miserable realidad lo que es celestial e infinito; a ello se debe que lo divino le sea inasequible [. . .]. La verdadera esfera de lo ideal no está en este suelo."[41] En este sentido es en el que interpreta la obra de los artistas griegos: "La naturaleza, dice, les servía de nota para componer el himno sublime que da a conocer a la humanidad el mito de lo bello, tal como le es dado al alma poderlo aprehender."[42] Y el "mito de lo bello" sólo se deja aprehender débilmente por el espíritu humano: "Las páginas del gran libro del poder de Dios están escritas con mundos. Los mares, la tierra y el menor átomo son las notas explicativas de ese gran libro [. . .]. La voz del hombre no es más apropiada para decir el misterioso poder de Dios que la piedra que repercute el sonido de la herramienta que la golpea; es una queja de la materia, lo mismo ocurre con la palabra del hombre [. . .]. Ved los tormentos que experimentan los hombres geniales cuando se encuentran obligados a expresar sus sublimes inspiraciones con esos pobres caracteres de las lenguas."[43]

Esta ruptura de unidad, al menos relativa, entre lo real y una belleza trascendente, es romántica por esencia, como todo lo que tiende a sustituir por un dualismo nostálgico el impulso unitario del siglo anterior. Sin embargo, David d'Angers pasa de la estética de las Luces a la del romanticismo, evitando casi la condición ordinaria de este paso: la experiencia de la angus-

40 Jouin, *David d'Angers, sa vie. . .*, t. II, p. 6; véase también *Carnets*, ed. Bruel, t. II, pp. 50-51; e *ibid.*, pp. 76, 77. Todos estos textos son de 1839-1841.

41 Jouin, *David d'Angers, sa vie. . .*, t. II, pp. 28-29.

42 *Carnets*, t. I, p. 370 (1835).

43 *Ibid.*, t. I, pp. 387-388 (1836); sobre esta estética de lo inaccesible y de lo inexpresable, véase también *ibid.*, t. II, p. 82 (1840).

tia y de la melancolía propiamente dichas. Parece haber conservado continuamente intacto el optimismo inicial. La misma continuidad enlaza en su pensamiento la misión cívica del artista, según la fórmula heredada de los años revolucionarios, con su nueva misión religiosa y humanitaria. Describe la eminente dignidad de los artistas bajo la democracia en estos términos: "Como ningún gobierno democrático puede vivir sin imprimir a la sociedad una fuerte dirección moral, la necesidad de hacer una enseñanza del cultivo de las artes realizaría la importancia de los artistas, y ampliaría a la vez el círculo de sus acciones. En las ciudades y pueblos decorados por ellos, la memoria de lo bueno y de lo bello adoptaría una forma comprensible. ¡Qué aliento y qué recompensa a la vez para los artistas, convertidos así en los sacerdotes de esta religión!"[44] Estas líneas, que son de 1839, podrían casi ser de 1790; evocan una "religión" cívica y moral. Pero David puede también profesarla en un lenguaje nuevo; así: "La estatuaria debe reproducir la poesía del alma [. . .]. Esta impresión idealizada es la que hace que el arte sea una religión, que forme un tipo, un mito por decirlo así, de bellas acciones y de gran perfección humana." Se trata de la representación escultórica de los grandes hombres, género predilecto de David d'Angers: concibe estas figuras como si cada una encarnara una idea, y el conjunto compusiera lo que él llama la "enciclopedia humanitaria"; al representar el gran hombre del pasado, trata de mostrar "el hombre del futuro, el hombre de la gran familia de la posteridad, de la gran familia humanitaria".[45] Así, una idea del siglo precedente, el honor tributado a los bienhechores del género humano, se mantiene en una versión nueva, que puede coincidir con el humanitarismo neo-evangélico. Al pedirle a los artistas que ilustren el culto de los nuevos santos laicos, escribe: "Así es como el arte reconstruirá un culto digno del hombre y lo hará remontar a la fuente pura de la moral de Cristo, que es la base de la libertad y de la emancipación de los pueblos."[46] Admiró la filosofía del arte a la que llegó Lamennais,[47] y que, de todas las variantes de la estética humanitaria, es la que se mantiene más impregnada de religión. E incluso acogió, él, admirador y familiar de más de un superviviente de la Convención, las doctrinas del arte cristiano.[48]

En la doble fuente jacobina y humanitaria bebió la reprobación política

[44] David d'Angers, "Lettre sur les arts" [Carta sobre las artes], en la *Revue du progrès,* 1º de abril de 1839 (t. I, p. 328).

[45] *Carnets,* t. II, pp. 141, 159 (1842-1843), 253 (1847).

[46] *Ibid.,* t. I, p. 337 (1834).

[47] Carta a Victor Pavie del 9 de marzo de 1840, en Jouin, *David d'Angers et ses relations. . .,* p. 164.

[48] Así *Carnets,* t. II, p. 10 (1838), 55 ss. (1840), etc. Véase también una carta del 6 de diciembre de 1834 a V. Pavie (Jouin, *David d'Angers et ses relations. . .,* p. 87). Pudo haber sido influido en este sentido por el grupo de sus paisanos ange-

del burgués "justo medio", y de "esos miserables burgueses que gobiernan a Francia y la envilecen", de los agiotistas y de la Bolsa.[49] Otra causa de aversión a la burguesía se debe a su romanticismo "artista", y añade un nuevo matiz a los precedentes; a la glorificación del pueblo se agrega cierta nostalgia del viejo tipo aristocrático: "En el pueblo es donde nosotros los artistas encontramos las actitudes más nobles; en él se encuentran las posturas y los gestos de héroes y de dioses, porque está más cerca de la naturaleza; sus movimientos son sueltos, enérgicos, como sus pensamientos. Entre los grandes, realmente nobles y de corazón, el hábito de la felicidad comunica también soltura a sus movimientos. Pero esta clase intermedia que es la burguesía trata de copiar a los grandes y no pasa de ridícula."[50] A fin de cuentas, el arte verdadero, inspirado por el pueblo, le está naturalmente destinado: "Los artistas deben trabajar para el pueblo: sólo él es digno de ser su juez."[51] Todo el humanitarismo se cifra en esta humildad, que no podemos dejar de creer hiperbólica.

Democracia y literatura

Las publicaciones periódicas de tendencia republicana, bajo la monarquía de Julio, se esfuerzan en refutar una doctrina del arte por el arte, tomado en el sentido de un arte para el entetenimiento puro, que jamás fue profesada realmente por nadie en esa época. Se le opone unánimemente la misión cívica y social del artista. Se escribe: "Desde que las religiones positivas, reducidas casi en todas partes a la lengua muerta del ritual, y a las vanas prácticas del culto, perdieron su acción moral sobre la dirección de las sociedades, esa acción, el verdadero sacerdocio, se ha reservado a los escritores y a los artistas que saben hablar a las inteligencias de su siglo el único lenguaje que éstas pueden comprender [...]. Es sencillamente una secularización del sacerdocio, determinada por una nueva disposición de los espíritus."[52] Armand Carrel combatió igualmente el arte por el arte, en *Le Na-*

vinos, los Pavie y sus amigos (véase antes, capítulo v, las páginas relativas a la Escuela del Arte Cristiano).

[49] *Carnets*, t. I, p. 362 (con motivo de una visita al ex convencional Barére, 1835), p. 369 (el mismo año); t. II, p. 122 (visita a Cassagne, otro convencional, 1842 o 1843).

[50] *Ibid.*, t. I, p. 369; véase también *ibid.*, p. 396 (1836).

[51] Jouin, *David d'Angers, sa vie...*, t. II, p. 35.

[52] Artículo firmado por F. T. Claudon, en *Le Petit Poucet*, julio de 1833, t. IV, p. 49. François-Théodore Claudon, nacido en 1802, colaboró en el *Charivari*; *Le Petit Poucet*, que se publicó en 1832 y 1833, llevando como subtítulo "Revista de la literatura, de los teatros y de las modas", era una bonita publicación semanal de izquierda.

tional; Théophile Thoré, militante republicano y crítico de arte, en la *Revue républicaine;* Louis Blanc, en la *Revue du progrès,*[53] y multitud de otros, más oscuros, acá y allá.[54] La teoría republicana del arte social suele apoyarse en una amplia exposición previa del desarrollo de la humanidad; era entonces la moda no poder reseñar una novela o un folleto sin ese preámbulo histórico, y a veces prehistórico. El esquema de estas exposiciones es variable. Se utiliza a veces, salvo el vocabulario, la distinción sansimoniana de las épocas orgánicas y críticas: se anuncia, tras de un tiempo de ironía y de desconcierto, la vuelta a una fe como la de la Edad Media, pero nueva y vivaz, la fe en la humanidad, y la reunión necesaria del arte y de las creencias sociales".[55] No se olvida, sin embargo, el esquema tradicional que opone simplemente despotismo y libertad, el primero que sofoca y envilece las artes, la segunda que permite su digna expansión: este viejo tema, muy acreditado desde el siglo XVIII, vuelve a encontrarse por doquier,[56] sin que se caiga en la cuenta de que puede estar en contradicción con el deseo de una unidad de fe, que tiende a establecer una relación autoritaria entre la

[53] Véase el artículo firmado por A. C. en *Le National* del 2-3 de enero de 1834, en la sección de literatura; Thoré, "Revue des beaux-arts", en la *Revue républicaine* de septiembre de 1834 (t. II, p. 399); esta revista, "diario de las doctrinas y de los intereses democráticos", se publicó mensualmente de abril de 1834 a junio de 1835, con la colaboración de notorias personalidades republicanas; Louis Blanc, "Avenir littéraire", en la *Revue du progrès,* 15 de febrero de 1839 (t. I, pp. 133-134); la *Revue du progrès,* "política, social y literaria", se publicó dos veces al mes desde enero de 1839 a noviembre de 1842, en la misma línea y en gran parte con el mismo equipo que la *Revue républicaine*; se eclipsó en 1842 ante la *Revue indépendante* de Leroux.

[54] Véase, por ejemplo, Hauréau, "De la politique et des arts", en *La liberté,* "revista de las artes". núm. 1 (1832), p. 26, y en la misma revista, núm. 19 (1833), el artículo de Bruno Galbacio, pp. 173-174. *La Liberté,* revista de tono Jeune-France, en la que colaboraba Pétrus Borel, predicaba a la vez, en arte, la libertad total y la participación en problemas sociales.

[55] Por ejemplo Alexandre Decamps, "Les arts et l'industrie au dix-neuvième siècle", en la *Revue républicaine* de octubre de 1834 (t. III, pp. 27 ss.); Thoré, "L'art social et progressif", en *L'Artiste,* febrero de 1834 (t. VII, pp. 38 ss.); Louis Blanc, "Influence de la société sur la littérature", en la *Revue républicaine* de mayo de 1834, y su artículo, ya citado, de febrero de 1839, en la *Revue du progrès,* t. I, pp. 134 ss.

[56] Véanse, entre otros, Honoré Déo, "Littérature du dix-neuvième siècle", en *Le Mercure de France au dix-neuvième siècle,* t. XXXII, p. 19 (comienzos de 1831); artículo anónimo, "De la République par rapport aux arts" [Sobre la República en relación con las artes], en *La tribune* del 26 de septiembre de 1832; Étienne Arago, "Le théâtre considéré comme moyen révolutionnaire" [El teatro considerado como medio revolucionario], en *Paris révolutionnaire* (colección republicana de novelas cortas y de artículos, prologada por G. Cavaignac), 4 vols., París, 1833-1834, t. I, p. 89; A. Decamps, "*Les arts. . .*", 2º artículo, *Revue républicaine,* febrero de 1835 (t. IV, pp. 175 ss.).

sociedad y el arte. Cuando le reprochan al romanticismo el no hallarse lo bastante comprometido en el movimiento político-social, los demócratas no siempre se dan cuenta de que amenazan en su principio la libertad de creacion.

Se les indica de antemano su objetivo a los artistas: "La incitación a las sociedades hacia la igualdad por la fuerza de las artes y de las letras, tal es en nuestros días la misión del genio"; misión vale aquí tanto como consigna: la "comprobación filosófica del fin social", es decir, la doctrina del partido republicano, debe guiar la marcha del arte: "Hemos previsto todo el partido que la política del futuro puede sacar de la libre competencia de los poetas y de los artistas."[57] "Libre" es palabra admirable, sobre todo cuando se lee en la misma revista que la literatura, para ejercer su apostolado, "debe ser considerada como una institución nacional"; que ningún elemento constitutivo de la sociedad puede sustraerse a la obligación de cooperar al fin social; pues siendo la literatura uno de estos componentes, "sería un error enorme dejar entregado a sí mismo este poderoso elemento social"; que, por el contrario, "necesita la literatura una organización que se manifieste por la asociación de todas sus partes, y una dirección que determine su actividad y la coordine para hacerla converger al fin unitario de la sociedad"; que "la literatura no tiene ni puede tener objeto que le sea propio", "ni puede, pues, fiarse, en cuanto a la dirección de su acción propia, de su solo impulso", sino que "debe pedirla y recibirla del organismo a quien está confiada la de la sociedad misma: el gobierno".[58] Las protestas que siguen: "No somos sansimonianos", "queremos organizar y no sojuzgar",[59] son de poco peso después de tales declaraciones; por lo demás, la teoría del poder humanitario desarrollada en este artículo es mucho más temible que las quimeras hierocráticas del sansimonismo: el liberalismo no se aprueba en él sino en la medida en que debilita el poder actual; es preciso establecer y organizar en su lugar el "gobierno social", y, "una vez superada esta primera dificultad" —es decir, una vez conquistado y consolidado el poder—, extender el dominio de la autoridad suprema a todas las esferas de la sociedad.[60] No puede dejar de admirarse en estas páginas olvidadas, donde revive

[57] J. F. Dupont, *Mission de l'art, avenir des artistes* [Misión del arte, porvenir de los artistas], en la *Revue républicaine*, abril de 1834 (t. I, pp. 19 ss.). Jacques-François Dupont de Bussac, nacido en 1800, uno de los fundadores de esta revista, fue abogado y miembro de la oposición política de izquierda bajo la monarquía de Julio.

[58] V. Vandewynckel, "De la littérature sociale", en la *Revue républicaine*, junio de 1835 (t. V, pp. 253 ss.). Ignoro desgraciadamente todo cuanto se refiere al autor, salvo este artículo.

[59] *Ibid.*, p. 259.

[60] *Ibid.*, pp. 255-256.

el espíritu de Robespierre en el estilo neo-jacobino del blanquismo, una notable prefiguración de los modos de pensar del socialismo totalitario moderno. Toda esta doctrina pretendía apoyarse en el ejemplo prestigioso de la Convención. Se profesaba con todavía más franqueza en las regiones extremas donde el republicanismo, bajo Luis Felipe, invocaba a Babeuf a la vez que a Robespierre: "Todos nuestros funcionarios públicos, se lee en la *Icarie* de Cabet, e incluso todos nuestros ciudadanos, están obligados a vigilar la ejecución de las leyes, y a perseguir o a denunciar los delitos de que son testigos."[61] A esta luz hay que considerar los llamamientos de la democracia avanzada a los poetas y a los artistas. En los sectores más moderados de la opinión democrática, se trataba evidentemente de conciliar los derechos del individuo y su contrario (es decir, en el plano de los antecedentes revolucionarios, a los girondinos y Robespierre).[62] Esta conciliación era, en efecto, para los demócratas de la época, el problema esencial, y no de los más fáciles.

La existencia de tal problema no parece, sin embargo, estorbar en nada el ímpetu del fervor humanitario. Cabet puso su sociedad ideal bajo la invocación de Jesucristo y del cristianismo, mediante una reinterpretación jacobina del Evangelio,[63] cuyos primeros ejemplos datan, como es sabido, de los años revolucionarios. Se advierte bien, en este campo, la filiación de las dos épocas.[64] Pero de la una a la otra la corriente se ha ensanchado de manera prodigiosa: "en los alrededores de 1840, todos los demócratas tienen a Jesús en gran estimación."[65] El homenaje al cristianismo, y en general a toda la tradición religiosa de la humanidad, es realmente una de las características del espíritu humanitario; otra es la atribución de un sentido mesiánico al sacerdocio del arte y de la poesía. Estos dos rasgos marcan la literatura democrática de la época: "¡Compareced, escribe un republicano militante, compareced, poetas y artistas cuyos padres crearon los sublimes monumentos del cristianismo! Venid a decir, con todas las imágenes de

61 Etienne Cabet, *Voyage en Icarie* [Viaje a Icaria] (1839), 5ª ed., París, 1848, p. 132.

62 Así lo consigna Louis Blanc en su *Histoire de la Révolution française*, 12 vols., París, 1847-1862, especialmente t. VI, cap. IX.

63 Véase Cabet, *Le Vrai Christanisme suivant Jésus-Christ* [El verdadero cristianismo según J.] (1846), 3a. ed., París, 1848, especialmente pp. 109, 266-267, 390: el reino de Dios anunciado por Jesús no es sino la sociedad comunista.

64 Véase a este respecto los estudios de Frank P. Bowman, *Le Christ romantique*, Ginebra, 1973, cap. I ("1789: el *sans-culotte** de Nazaret"), y cap. II ("1848: Cristo en las barricadas").

* *Sans-culotte*: desharrapado; revolucionario francés de 1792. [T.]

65 Jules Prudhommeaux, *Etienne Cabet et les origines du communisme icarien* [E. C. y los orígenes del comunismo icariano], Nimes, 1907, pp. 142-143; y véase G. Weill, *Histoire du parti républicain en France*, París, 1900, pp. 242-243.

vuestra santa poesía, los progresos del hombre, y sus nuevos destinos, y su futuro de armonía y de dicha, porque Dios ha vuelto al mundo."[66] "¡Sabéis, dice otro, que el poeta, no esos funámbulos que bailan sobre las rimas, sin balancín, sino el verdadero poeta, el *Vate* en fin, es tres veces santo como el profeta de Judea, como el gran sacerdote de Delfos, y que es el hombre antiguo de doble cabeza, que mira a la vez al pasado y al futuro, el confidente de Dios sobre la tierra, que ha recibido del propio Dios la consigna de la humanidad, razonable como un teorema y a la vez armoniosa como una lira!"[67] Como el neo-catolicismo, como la utopía, la democracia humanitaria pone por las nubes al poeta y al artista, llamándolos a su servicio.

La revista "L'Artiste"

Algunos de los textos citados más arriba se publicaron en *L'Artiste,* que no era una revista de tendencia republicana o democrática, sino que se proponía únicamente dar a conocer la vida de las artes y definir su misión. Su título dice con bastante claridad el partido que sus fundadores, en 1831, pensaban sacar de la boga de que gozaban desde hacía ya algunos años, provistos de mayúsculas, el Arte y el Artista. Todas las escuelas de pensamiento contemporáneo se habían dado cita en este terreno, todas las perspectivas convergían en la magnificación del arte y de los que lo servían, cuando se fundó esta revista de lujo, que habría de durar tres cuartos de siglo. *L'Artiste* estaba dejos de ser, en sus primeros tiempos la revista sin compromiso y caprichosa en que se convirtió, bajo la dirección de Houssaye y Gautier, en los últimos años de la monarquía de Julio y a lo largo de todo el segundo Imperio.[68] Era por los años 1830 una revista de arte y de poesía de una verdadera riqueza, pero gravemente preocupada por la misión del arte, la condición del artista y su función en la sociedad. Acogió numerosas colaboraciones inspiradas en las doctrinas humanitarias relativas al arte, y mantuvo un debate permanente sobre el arte por el arte, pero al

[66] Th. Thoré, artículo de febrero de 1834, ya citado, en *L'Artiste,* t. VII, pp. 41-42.

[67] Félix Pyat, "Hégésippe Moreau", en la *Revue du progrès,* 15 de enero de 1839 (t. I, p. 41). Esta glorificación desmesurada del poeta no conviene demasiado tratándose de la obra modesta de Hégésippe Moreau, que acababa de morir en el hospital. Félix Pyat es bastante conocido como periodista demócrata y socialista, hombre político en 1848, desterrado bajo el Imperio, y en 1871 participante activo de la Comuna de París.

[68] *L'Artiste* se publicó por primera vez en febrero de 1831, y se mantuvo sin interrupción hasta 1904. Su fundador y director durante el primer periodo, que es el único que nos interesa aquí, fue un aficionado al arte, hoy olvidado, Achille Ricourt.

margen de la influencia de secta o escuela particular alguna; y la condena obligada del arte socialmente inútil dejaba en ella lugar, como era natural dado el título de la revista, su índole y sus lectores, a la consideración del valor propio de las creaciones estéticas. De hecho, *L'Artiste* ha sido uno de los lugares donde los doctrinarios de la poesía y del arte humanitarios han podido llegar, durante una época, al público de los poetas y de los artistas, y hacerse leer por la gente de la sociedad parisina.

Tenemos, por ejemplo, a Alexandre de Saint-Chéron, que perteneció al *Globe* sansimoniano en 1830,[69] a la *Revue encyclopédique* de Leroux en 1832,[70] a la *Revue du progrès social* de Lechevalier, publicación luis-felipista y regeneradora a la vez, en 1834.[71] Mientras tanto, convertido en neocatólico, colaboraba en las revistas de esta tendencia en 1833 y 1835.[72] Estas evoluciones, desde cierto punto de vista, no eran en absoluto abjuraciones; era posible conservar, de una adhesión a otra, una porción de ideas inalteradas, en particular sobre la función del arte y de la poesía, y fue en *L'Artiste,* terreno doctrinalmente neutral, donde Saint-Chéron escribió más continuamente entre 1832 y 1837. Trataba allí sobre todo, como es natural, de la misión moderna del arte: "Hoy, escribe, la condición de la fuerza y de la originalidad es la de buscar con ardor la ruta nueva, los sonidos, los colores y las proporciones del arte nuevo";[73] pero bajo esta definición aparentemente formal se da a entender una metamorfosis espiritual del arte: debe expresar los destinos de la humanidad, como lo hacían entonces Lamartine, Ballanche, "sublimes visionarios", el nuevo Béranger, y el propio Victor Hugo, que había sacrificado demasiado a lo bello sensorial, pero que se hallaba en buen camino.[74] Esta predicación, apoyada por una crítica del "arte puro", se proseguía sin tregua, de artículo en artículo y de ocasión

[69] Su firma aparece el 21 de noviembre de 1830 en *Le Globe*, donde figura como "redactor", al lado de la de Leroux, "gerente". Era, según parece, yerno del sansimoniano Bazard (véase D. A. Griffiths, *Jean Reynaud*, París 1965, p. 46).

[70] Véase *Revue encyclopédique*, t. LV, p. 705; t. LVI, p. 167.

[71] Véase *Revue du progrès social*, t. II, p. 165; t. III, p. 1. Lechevalier había sido, desde 1830, sansimoniano y furierista sucesivamente. Se encuentra en *L'Artiste* en 1832 (t. III, p. 173) una reseña de Saint-Chéron sobre su *Exposition du système social de Ch. Fourier*, que le es completamente favorable.

[72] Lo encuentro entre los colaboradores de *La France catholique* y de *L'Université catholique* en esos años. En 1842 desempeñaba un papel importante en *L'Univers* antes de que éste pasara a poder de Veuillot. Decididamente católico, publicó, en los últimos años del reinado de Luis Felipe, varios volúmenes de historia de la Iglesia y de los papas; y, en 1872, el programa del conde de Chambord.

[73] "De la poésie et des beaux-arts en notre époque", t. IV, p. 167 (1832).

[74] *Ibid.*, el mismo título, 2º, 3º, 4º y 5º artículos, t. IV, pp. 177, 221, 302 (1832-1833); t. V, pp. 17, 218 (1833).

en ocasión,[75] no sin alguna mirada atrás sobre la dificultad de cantar la fe en una sociedad desencantada,[76] y sobre el escaso provecho, para el poeta, en participar directamente en la lucha política.[77] En 1836 y 1837, Saint-Chéron seguía diciendo las mismas cosas en *L'Artiste,* pero ahora del modo neo-católico más decidido y a favor del arte cristiano.[78] No era el único. Con objeto de preconizar un nuevo arte cristiano, otro redactor escribía: "Venga, pues, una nueva era en la que un pensamiento fuerte, elevado, poderoso, inflame el corazón del artista y fecunde sus inspiraciones; entonces el arte despertará las simpatías generales, y reinará glorioso y pujante."[79] La delicada relación entre el arte y los ideales humanitarios solía degenerar en *L'Artiste* en aquella, más trivial, de la forma y del pensamiento; vemos repetirse fórmulas como ésta: "El pensamiento y la forma es el arte completo, el arte social."[80] La revista, a partir de 1838 aproximadamente, sacrificaba cada vez más la doctrina a lo agradable; pero hasta la víspera de 1848 veríanse resurgir en ella grandes frescos históricos con conclusiones humanitarias.[81]

Si bien *L'Artiste* atestigua la tendencia de los medios poéticos y artísticos a abrirse al humanitarismo doctrinal, es un hecho que los dos mundos de la creación estética y de la organización social jamás llegaron a encontrarse en realidad. La laguna entre ellos aparece no bien se quiere definir la condición legal de la corporación literaria y artística en la sociedad. Esta cues-

[75] Véase "La vie poétique et la vie privée" [La vida poética y la vida privada] (*ibid.*, t. IV, pp. 269 ss., 1832); "Les beaux-arts à Paris" (*ibid.*, t. VI, pp. 185 ss., 1833); "Du jugement de la *Revue d'Edimbourg* sur la littérature française contemporaine" [Sobre el juicio de la *R. d'E.* sobre la literatura francesa contemporánea] (*ibid.*, t. VI, pp. 200 ss., 1833); y del mismo Saint-Chéron, la reseña de *Volupté* de Sainte-Beuve en la *Revue du progrès social* de agosto de 1834 (t. II, pp. 180-181).

[76] Véase la "Conclusión générale du Salon de 1833", en *L'Artiste,* t. V. p. 195 (1833).

[77] Véase "Alphonse de Lamartine membre de la Chambre des Députée", *ibid.*, t. IV, p. 285 (1833).

[78] Véase "De la direction actuelle des beaux-arts et de leur avenir" [Sobre la dirección actual de las bellas artes y su porvenir], *ibid.*, t. X, p. 269 (1836); igualmente, t. XIII, pp. 211 ss. (1837).

[79] C. V. "Des beaux-arts considérés dans leurs formes et leurs développements" [Sobre las bellas artes consideradas en sus formas y sus desarrollos], en *L'Artiste*, t. XI, p. 202 (1836). El autor es Charles Villagre, cuyos *Aperçus politiques et sociaux* [Bosquejos políticos y sociales], Toulouse, 1832, parecen revelar cierta influencia sansimoniana.

[80] *Id.*, "De la peinture moderne", en *L'Artiste*, t. XIII, p. 15 (1837); en el mismo sentido, Nestor L'Hôte, en *L'Artiste*, t. XIV, p. 273 (1837).

[81] Véanse, entre otros, los artículos de diversos autores, que se publicaron en *L'Artiste* en los últimos años de la monarquía de Julio: 4ª serie, t. II, p. 263 (29 de diciembre de 1844); t. III, p. 218 (6 de abril de 1845); t. VIII, p. 225 (14 de febrero de 1847); t. X, p. 17 (14 de noviembre de 1847).

ción preocupó mucho después de 1830, y ocupa un gran lugar, como es natural, en *L'Artiste*. Aquí sólo podemos referirnos a este problema institucional. No existía entonces ministerio de Bellas Artes (ministerio que no fue creado hasta el final del segundo Imperio), sino únicamente, desde 1791, una dependencia incorporada a este o aquel ministerio según las épocas. En cuanto a la organización de los artistas o escritores en asociaciones oficiales, pasó por todo género de vicisitudes en el transcurso de los regímenes sucesivos, en particular bajo la Revolución, después de 1830 y en 1848. La tendencia a la organización acompaña generalmente los arranques democráticos: se reclaman concursos, premios, puestos, mandos, y hasta la concesión de la dignidad de par de Francia.[82] Pero la necesidad de independencia de los creadores, el inevitable alud de los mediocres y el peligro de arruinar la escala verdadera de los talentos en una evaluación administrativa, contrarían estas tentativas de organización: es difícil —todo poder espiritual fracasa aquí— pretenderse por encima del Estado y reclamar al mismo tiempo un puesto en él, y, para los escritores y artistas en particular, orgullosos de haberse emancipado del mecenazgo privado, reivindicar un mecenazgo público que los humilla de una manera nueva. Otra solución que se ofrecía era la extensión del público de las letras y de las artes, y el aumento de ingresos que de ello resultaba para los autores, en un régimen de propiedad literaria y artística. Pero si el creador debía contar con el producto de sus obras, la tentación surgía de la "literatura industrial" y del arte rentable, vilipendiados generalmente; a quienes los justificaban como medio de independencia, se les respondía con el peligro de venalidad y de envilecimiento de la propia creación, el peor de todos. El escritor y el artista, proclamados sacerdotes y guías, pero sintiendo la repugnancia de convertirse en funcionarios u hombres con cargo oficial, y, salvo excepción, más bien escasos de recursos en la condición privada, seguían estando mal atendidos, mal protegidos, desarmados frente a las dificultades de su situación. Quizá a fin de cuentas, pensaban algunos, lo propio de su vida era que fuese así. La cuestión apenas ha mejorado desde entonces. Se la resuelve hasta cierto punto, en la relativa opulencia actual, por medio de las asociaciones, de las fundaciones, de las subvenciones, de las misiones, de las recompensas y de los cargos a la vez que con los derechos de autor, entendiéndose que el genio, que no desdeña ninguno de estos beneficios, se cierne por encima de ellos.

[82] Véase *L'Artiste*, 3ª serie, t. I, pp. 1 ss. (1842).

El humanitarismo en el medio poético

Es preciso dejar aparte a los obreros-poetas, que se han multiplicado después de 1830. Es costumbre concederles gran atención cuando se trata de las relaciones entre la poesía y el movimiento social en esta época.[83] Entre los contemporáneos, fue sobre todo George Sand quien, por medio de artículos en los primeros volúmenes de la *Revue indépendante* y de prefacios a diversos libros de poesía, se interesó en esta producción. Pero, de hecho, nadie pensaba entonces en una poesía proletaria considerada original, como ha ocurrido después; se celebraba el acceso de los obreros (había también algunas obreras) a la poesía cuyo modelo habían dado los autores de las clases cultivadas. Y lo cierto es que, desde este punto de vista, los obreros-poetas marcan quizá una fecha, no desprovista de importancia, en la historia de su clase. Su poesía consiste por lo general, o bien en canciones literarias en la tradición de Béranger, género modesto al que tenían afición, o en obras líricas en las que aparecen, en cuanto a los temas y la elocución, como discípulos de Lamartine, de Hugo, e incluso, en cuanto a los de más edad, de Delille, y que les deparan un lugar decoroso entre la multitud poética de la época. Sólo a veces tratan de la condición obrera, aportando sobre este punto una contribución auténtica al lirismo humanitario, y al voto de alianza entre poeta y pueblo.[84] Unos cantan de acuerdo con la doctrina de una escuela socialista particular, sansimonismo o falansterio; éstos son raros. En su conjunto, esta poesía, en cuanto a la orientación, varía entre un romanticismo bien pensante, anticuado ya hasta cierto punto en esa fecha, y una inspiración humanitaria más o menos vehemente. El tema del sacerdocio poético, que ocupa en ella un lugar importante, se plantea independientemente de toda consideración de clase. A fin de cuentas, esta producción, que no carece ni de interés ni de calidad, importa más, al parecer, a la historia de la cultura de la clase obrera francesa que a la historia de la poesía.

El medio romántico es lo que nos interesa sobre todo aquí, entendiéndose, por una parte, que los más grandes poetas necesitarían ser considerados separada y detenidamente, y, por otra parte, que los poetas del "pequeño cenáculo", a los Jeune-France, de cualquier modo que se los designe, constituyen un caso muy particular: reaccionaron a 1830 con un matiz de amargura, de rebelión o de distanciamiento que se separa del tono humanitario habitual, y hace de ellos un grupo aparte. Trataremos aquí de algunos

[83] Véase en especial el estudio documentado que les consagra H. J. Hunt (*Le Socialisme et le romantisme...*, pp. 294-338), en el que se encontrará una bibliografía del tema.

[84] Por ejemplo, el obrero estampador de telas de algodón, de Rouen, Théodore Lebreton.

jóvenes poetas, lo más caracterizados que sea posible en cuanto a las amistades y a la inspiración románticas, y en quienes el romanticismo tomó la forma de un apostolado de la humanidad. Un joven provenzal, nacido en 1806 y llegado a París bajo la Restauración, conoció allí a Hugo, Lamartine, Vigny y Sainte-Beuve; escribió, para celebrar las "*trois journées*",* unas *Parisiennes,* políticamente muy moderadas; "justo medio" en política, poeta y dramaturgo de escaso genio, pero poseído por la inquietud y las esperanzas del siglo, tituló significativamente su gran libro de versos *La Cité des hommes.*[85] Pone en él como prefacio una meditación sobre la revolución que, desde hacía cuarenta años, tenía trastornada a Francia, y sobre el pasado destruido, la sensación universal de decadencia y el futuro esperado e ignorado: "En presencia de tales hechos, escribe, he pensado que el horizonte del poeta estaba cambiado por completo; que él crecía a la altura de su nueva situación, y que cuando una sociedad entera tenía puestos los ojos en él, debía participar del mismo pensamiento de toda la sociedad."[86] En el mismo prefacio repudia la idea cristiana de la caída, le opone la del perfeccionamiento, como verdadera doctrina de Cristo, y cita a Vico, Condorcet, Ballanche y Saint-Simon.[87] La obra, que contiene un poema sobre "El Pueblo" y un libro entero sobre "Los Poetas", se refiere repetidas veces al sacerdocio poético en términos de espiritualismo romántico: al poeta, Sócrates o Cristo destinado al martirio, se le llama

Toi l'envoyé du ciel, Dieu sous la face humaine.**[88]

pero este mensajero celestial habla para los hombres que marchan hacia el futuro:

Car la voix du poète est la voix, à toute heure,
De la société; comme elle, il chante ou pleure,
Il est la grande voix des révolutions.[89]
[. . .] Vous le savez, amis, c'est le sort des prophètes
De pleurer aux débris de leurs villes défaites;
Il est des temps marqués pour se plaindre et gémir;

* Las "*trois journées*": los tres días decisivos (27, 28 y 29 de julio) de la revolución de 1830. [T.]

85 Adolphe Dumas, *La Cité des hommes* [La ciudad de los hombres], París, 1835. Véase sobre él Frédéric Mistral sobrino, *Un poète bilingüe, Adolphe Dumas* (1806-1861), París, 1927.

86 *La Cité des hommes,* Prefacio, p. XII.

87 *Ibid.,* pp. XVII-XIX.

** Tú el enviado del cielo, Dios bajo faz humana. [T.]

88 *Ibid.,* "A travers Paris", p. 43.

89 *Ibid.,* Poesie", p. 87.

Mais c'est beau de chanter comme fait Isaïe,
Quand on sait la promesse, et l'arche, et le Messie
Toujours au fond de l'avenir!*[90]

Otro poeta, cuyo recuerdo casi se ha perdido hoy y que canta un himno romántico a la santa y omnipresente poesía,[91] refiere cómo, entre las desdichas de Europa, recibió él la investidura de lo alto:

Mon coeur se transforma, je pris un nouvel être;
Le ciel pour un moment m'avait consacré prêtre
De la nouvelle loi:
—Va, va, me disait-il, prophète d'espérance,
Prêcher au genre humain la sublime alliance
Qu'il doit faire avec moi.**[92]

Otros abrieron un surco un poco más duradero en la historia del romanticismo. Tal es el caso de Chaudesaigues, poeta romántico desde sus diecisiete años, que conoció, se nos dice, a Vigny y a Musset, hombre de mundo mientras dispuso de bastante dinero, autor de poemas amargos y de artículos de crítica humanitarios, y cuya carrera dio fin a los treinta y tres años, posiblemente por un suicidio.[93]

Su manera de ser, extraña mezcla de fiebre y humor, emparentaba con la de los Jeune-France. Publicó a los veinte años, en 1834, una novela frenética, *Elisa de Rialto*; en política era violentamente enemigo del

* Porque la voz del poeta es la voz, en todo momento, / de la sociedad; como ella, canta o llora, / es la gran voz de las revoluciones. / [...] Ya lo sabéis, amigos, a los profetas / les toca llorar ante los restos de sus ciudades destruidas; / hay tiempos señalados para lamentarse y gemir; / ¡pero es hermoso cantar como hace Isaías, / cuando uno sabe que la promesa, y el arca, y el Mesías / están siempre al término del porvenir! [T.]

90 *Ibid.*, "Dernier chant" [Ultimo canto], p. 322.

91 Ferdinand Carron, *Heures de quart* [Horas de guardia], París, 1837, "L'Espérance" [La Esperanza], pp. 111 ss. No sé nada de este autor, excepto que había sido marino (lo dice en el prefacio; de ahí, además el título del libro).

** Mi corazón se transformó, adquirí un nuevo ser; / el cielo por un momento me había consagrado sacerdote / de la nueva ley: / —Ve, me decía, profeta de esperanza, / ve a predicar al género humano la sublime alianza / que conmigo ha de hacer. [T.]

92 *Ibid.*, "La Voix d'en haut" [La voz de lo alto], p. 147.

93 Véase, sobre Chaudesaigues, el capítulo que le consagró Hippolyte Lucas en sus *Portraits et souvenirs littéraires* [Retratos y recuerdos literarios], París, 1890; y la tesis de Maurice Regard sobre G. Planche, de quien Chaudesaigues fue discípulo y amigo (*L'Adversaire des romantiques, Gustave Planche* [El adversario de los románticos, G. P.], París, 1955, t. I, pp. 204 ss.).

"justo medio".[94] No he podido ver su libro de versos, *Le Bord de la coupe* [El borde de la copa], publicado en 1835, al que se reprochó exagerar el tipo del poeta maldito y apartado.[95] Sin embargo en la selección de artículos que publicó más tarde sobre los escritores contemporáneos[96] se expresa la esperanza de una reconstrucción espiritual. "¿Quién dudaría en convenir conmigo que la ausencia de toda creencia superior, en el gran número de nuestros escritores, y de todo vínculo moral entre ellos, es lo que causa su pérdida? [...] Sólo la filosofía, evidentemente, puede poner remedio a tan lamentable estado de cosas, uniendo a todos los hombres, escritores y no escritores, en nombre de una fe nueva."[97] Los artículos que componen la colección, sobre Lamartine, George Sand y Hugo entre otros, obedecen a esta idea directriz. El autor reprocha a Lamartine el haberse mantenido demasiado fiel, en *Jocelyn* y *La Chute d'un ange,* a la moral cristiana del sacrificio; la fe que anuncia el crítico implica "la unión próxima del deber y del placer"; porque "la carne ha clamado venganza [...], la moralidad de las pasiones ha sido proclamada"; sin embargo, el tipo del apasionado romántico, negativo y desorganizado, Werther o Childe Harold, está condenado también: "Hoy en día, la desesperación ha sido sustituida por una fe ardiente en el futuro; nuevas ideas religiosas han germinado sobre el cadáver del ateísmo; el presentimiento de una regeneración próxima ocupa las mentes."[98] La rehabilitación de la carne, en el humanitarismo, es una nota sansimoniana; Fourier, de hecho, había predicado en el mismo sentido; igualmente el libro de Chaudesaigues contiene para terminar un artículo sobre *Saint-Simon et Charles Fourier:* en él se pide una síntesis de las dos doctrinas, que excluya el teocratismo de la primera y el excesivo sensualismo de la segunda, reduciendo en suma al nivel humanitario común las originalidades aventuradas de la utopía.

Charles Lassailly

Uno de los hermanos de Chaudesaigues en bohemia romántica, más memorable todavía y que hizo sensiblemente más ruido, fue Charles Lassailly.

[94] Véase, en *Le Corsaire* del 10 de agosto de 1832, su virulento poema contra Barthélemy con motivo de su adhesión al gobierno de Luis Felipe.

[95] Véase la *Revue des Deux Mondes* del 1º de diciembre de 1835, pp. 631 ss.

[96] J. Chaudesaigues, *Les Écrivains modernes de la France* [Los escritores modernos de Francia], París, 1841 (colección de artículos publicados "desde hace cinco años aproximadamente" en diversos periódicos, en especial la *Revue de Paris* y *L'Artiste*).

[97] *Les Écrivains...*, Prólogo, pp. VI-VII.

[98] *Ibid.*, pp. 31, 67 (en los artículos sobre Lamartine y sobre Guttinguer).

Todos los testigos y cronistas del romanticismo menor se acuerdan de él.[99] Había llegado de su provincia a París en 1826, contando veinte años de edad, había escrito versos en los distintos tonos románticos de aquellos años, y había tomado parte en la "batalla de *Hernani*".* Era un romántico desengañado y violento, con una fuerte inclinación al escándalo literario y a la exhibición de un humor nihilista, y al mismo tiempo un predicador de regeneración social. Su novela *Trialph,*[100] que se cita sobre todo como uno de los ejemplos más caracterizados del género Jeune-France, contiene, en el curso de una visión, unas palabras dirigidas por un padre (que presenta todas las características de la divinidad) al poeta, su hijo, sobre su alta misión: "El poeta no es un ser aislado en la creación; el poeta es la creación más íntima, el tipo más auténtico de la sociedad contemporánea cuyo futuro presiente como la golondrina precede a la primavera, o más bien como el alba precede al sol del cual ella misma es una manifestación idéntica [. . .]. En estos días malos en que los pueblos, como espigas de trigo impacientes por la mano que las doblega, se yerguen y dicen: ¿De qué punto bajará a nosotros el rocío que fertiliza? No debes, Hijo mío, derrochar sobre suelos ingratos los tesoros de tu pensamiento."[101] Predicaba al poeta la adhesión abnegada a cuantos tienen hambre y frío; porque "todo hombre desdichado es un Dios visible que no necesita un culto vano, sino en favor del cual rendirá testimonio la lucha gloriosa en la que te aguarda el martirio, oh hijo mío".[102] Colaboraba sin embargo en una publicación aristocrática, elogiando "lo que parece más inútil a la gente, canto de ruiseñores, magnificencia de las azucenas o canto de los pájaros", y, en el orden de esas cosas inútiles, el arte, que sin embargo no dejaba de ser a sus ojos una "manifestación idéntica de la divinidad", una "religión".[103] Mantenía así el reto romántico a lo útil, en el seno mismo del sentimiento humanitario. Por la época en que

[99] En cuanto a los contemporáneos Alphonse Karr (*Le Livre de bord* [El libro de a bordo], París, 1879, t. III), Arsène Houssaye (*Voyage à ma fenêtre* [Viaje a mi ventana], París, 1851), Monselet (*Statues et statuettes* [Estatuas y estatuillas] París, 1852, pp. 79-100), Roger de Beauvoir (*Les Soupeurs de mon temps* [Los asiduos de las cenas de mi época], París, 1868, pp. 129-149), Hippolyte Lucas (*op. cit.*, pp. 63-78); en cuanto a la crítica del siglo xx, véase Henri Lardanchet (*Les Enfants perdus du romantisme* [Los hijos perdidos del romanticismo], París, 1905, pp. 161-217); Jules Marsan (*Bohême romantique* [Bohemia romántica], París, 1929, pp. 59-104); y Eldon Kaye, que más recientemente ha dedicado una tesis a *Charles Lassailly, 1806-1843*, Ginebra-París, 1962.

* Véase p. 340.

[100] *Les Roueries de Trialph, notre contemporain, avant son suicide* [Las pillerías de T., nuestro contemporáneo, antes de su suicidio], París, 1833.

[101] *Les Roueries de Trialph*, pp. 234-235.

[102] *Ibid.*, p. 236.

[103] *Journal des gens du monde*, diciembre de 1833, p. 29.

colaboraba en el *Journal des gens du monde,* injuriaba en otros lugares a las gazmoñas de "boudoirs" y a sus troveros, y quería ser del pueblo:

Je suis du peuple, moi, je suis de la canaille.
Et comme Job le gueux, je chante sur la paille.*

Presentaba a Robespierre como el continuador de Jesús en la obra de la igualdad, y terminaba un gran poema contra el siglo con estos dos versos impresos en mayúsculas:

Au boulevard de Gand, le corps d'un prolétaire
Mort de faim et de froid, est étendu par terre.[104]**

Este poema se publicó en una colección un tanto sansimoniana, y es un hecho que Lassailly, en su humanitarismo sincrético, pone juntos a Robespierre y a Saint-Simon. Tenía a este último en gran estimación, y en el prefacio de *Trialph* emplea el vocabulario de su escuela para atacar esta "sociedad desorganizada", "esta época crítica": coloca a Saint-Simon en la cima de una trinidad, donde su obra corona la de Bonaparte y la de Byron: el primero había revolucionado el mundo material, el segundo había levantado una tempestad de ideas; y en este diluvio, hace decir al tercero, "únicamente no serán sumergidos aquellos que entren en mi arca, oh poeta".[105] Así se podía ser, entre 1830 y 1840, veterano de los combates de *Hernai* a la vez que anunciador de futuro social. El mismo Lassailly, que publicó además, en 1836, *Ariel,* "periódico de la gente elegante",[106] colaboró, en 1837 y 1838, en *La Nouvelle Minerve,* revista de oposición democrática en la que el humanitarismo tenía naturalmente puerta abierta.[107] En uno de sus artículos un obrero alecciona a un intelectual *dilettante* y hastiado en estos términos: "Sed del pueblo, con todos los hombres de corazón de hoy día. Los sabios, los artistas, los industriales, los políticos que aman al pueblo no se aburren. Se consagran infatigablemente a la misión infinita de hacer la

* Yo soy del pueblo, soy de la canalla, / y como Job el mísero, canto sobre la paja. [T.]

[104] "Le Cadavre" [El cadáver] en *Les Étoiles,* "nueva revista", publicada por Edouard Pouyat; (un solo volumen publicado, París 1844), pp. 3, 9 (la misma idea referente a Robespierre, ya en *Trialph,* p. 253), 16. Sobre Pouyat, véase más arriba el capítulo VIII, nota 88.

** En el Boulevard de Gand, tendido en el suelo, está el cadáver / de un proletario muerto de hambre y de frío. [T.]

[105] *Les Roueries de Trialph,* pp. IX, XI; pp. 248-250.

[106] Publicación semanal, dirigida por Lassailly, que duró del 2 de marzo al 7 de mayo de 1836.

[107] *La Nouvelle Minerve,* semanario, se publicó de abril de 1835 a marzo de 1838.

felicidad del mayor número, y esto se convierte en vida y circula por sus miembros fatigados. Sed, pues, de éstos. Actuad en nombre de la humanidad."[108] El "hombre hastiado" no se deja convencer, y va a terminar la noche en el "*foyer* de las coristas de la Ópera". Pero ya llegará el tiempo en que se emprenda y triunfe la acción deseada; y entonces,

> Dans les temps à venir, lorsqu'elles seront prêtes,
> Les oreilles du monde aux leçons des poètes;
> Et lorsque chaque peuple avec son étendard
> Vers le temple suivra les pontifes de l'art;
> Et qu'on balancera del l'encens et des palmes
> Devant ces majestés solennelles et calmes;
> [. . .] Et qu'il s'exhalera des vapeurs de louanges
> Vers ces hommes divins dont l'oeil vaut l'oeil des anges;
> Préludant aux accords d'un hymne aérien,
> Le génie inspiré dira: Je ne suis rien!*[109]

Conviene en efecto al sacerdocio humanitario ser más humilde que cualquiera otro, ya que tiene su Dios en sus fieles. Pero las protestas de humildad no lo disminuyen en nada; el sacerdote-poeta bien puede suplicar al género humano que no se arrodille ante él:

> Cependant l'univers attentif au messie
> Religieusement suivra sa prophétie.**[110]

Lassailly colaboró en otras revistas y periódicos; publicó, para terminar, una que redactaba él mismo por entero. Puso esta *Revue critique* bajo la advocación de Joseph de Maistre, Chateaubriand, Lamartine, Hugo, Royer-Collard, Pierre Leroux y Jean Reynaud, Buchez, la doctrina sansimoniana, y

[108] Lassailly, "Un homme ennuyé" [Un hombre hastiado], en *La Nouvelle Minerve* del 30 de julio de 1837 (t. X, p. 176).

* En los tiempos venideros, cuando los oídos del mundo / se hallen preparados para las lecciones de los poetas; / y cuando cada pueblo con su estandarte / siga a los pontífices del arte camino del templo; / y se mezan el incienso y las palmas / ante esas majestades solemnes y serenas; / y se exhalen vapores de alabanzas / hacia esos hombres divinos cuyos ojos valen tanto como los ojos de los ángeles; / preludiando a los acordes de un himno etéreo, / el genio inspirado dirá: ¡No soy nada! [T.]

[109] Lassailly, *Poésie, ibid.*, 28 de enero de 1838 (t. XII, p. 165).

** No obstante, el universo atento al Mesías / seguirá su profecía religiosamente. [T.]

[110] *Ibid.* No veo señalados en parte alguna estos artículos de Lassailly publicados en *La Nouvelle Minerve*; los hay también en el tomo XI, p. 321, y XII, p. 366.

finalmente Fourier, ese Newton del mundo moral.[111] La proclama de este sorprendente conjunto, acompañada de una acentuada inclinación política en favor de la monarquía y de la aristocracia, dice mucho en cuanto a la fluidez de las síntesis de aquella época.[112] ¿Convendrá recordar, a este propósito, la tradición según la cual estuvo, por esos años, enamorado locamente y sin esperanza de una dama de alto linaje? No podría decirlo. Sin embargo, mantuvo hasta el fin, en la crítica, opiniones humanitarias.[113] La *Revue critique* no publicó más que cuatro números. Poco después de su interrupción, el pobre Lassailly, abrumado por los fracasos y la miseria, se volvió loco; habría de morir tres años más tarde.[114]

Poetas de provincias

Podrían multiplicarse tales ejemplos de combinación romántico-humanitaria en el vasto ejército de los poetas y de los escritores de la joven generación bajo Luis Felipe. Esta fórmula circuló, por París y fuera de París, en variantes diversas, a veces menos coloreadas, más puramente espiritualistas. El grupo de poetas que publicó en Moulins, a partir de 1837, *L'Art en province,*[115] desarrolló en apostolado democrático la "poesía íntima" moderna. El poeta se hace hombre del futuro: "sus ojos se dirigen hacia la tierra prometida, y su inteligencia ha presentido ya la vida nueva de la humanidad"; el intelectual y el hombre de acción modernos se ven requeridos a "formular un gran símbolo que reúna todas las creencias y que reanime todos los desalientos":[116]

Poète, assez de pleurs et de chants sur l'amour,
Joie ou tourment, sans nom, qui ne dure qu'un jour,

[111] *Revue critique,* 1º de enero de 1840, Introducción.

[112] *Ibid.*, "La Aristocracia", oda.

[113] *Ibid.*, "Réforme littéraire, insuffisance de la critique moderne" [Reforma literaria, insuficiencia de la crítica moderna]; 2º artículo, febrero de 1840.

[114] Véase sobre su muerte la obra citada de Eldon Kaye. Su locura adoptó por momentos la forma religiosa (p. 133); en todo casco, manifestaba sentimientos católicos: véase una carta suya en la obra ya citada de Hippolyte Lucas, p. 75; está fechada el 26 de enero de 1840, sin duda por error; se le debe retrasar un año por lo menos.

[115] En el editor Desrosiers, que dio a la luz con el mismo grupo los soberbios in-folios de *L'Ancien Bourbonnais,* y a quien se deben hermosos *keepsakes.*

[116] Alfred Rosseau, *Un an de poésie* [Un año de poesía], 2ª ed., Moulins, 1836 ("Prefacio de la 1ª edición", noviembre de 1835), p. X y ("Prefacio de la 2ª edición") p. XVIII. No sé nada de él sino que era de Aubusson.

[. . .] Monte sur la colline, et que le Peuple-roi
S'éclaire, à ta parole, au flambeau de la foi.*[117]

En 1837, el estilo humanitario parece no tener ya secretos para la provincia: "Elevándose a las más altas regiones de la inteligencia, moralizando al pueblo, socializándolo con su poder sintético, es como consagrará el arte el culto nuevo que debe unir a todos los hombres en un solo pensamiento de armonía y de amor";[118] o también: "¿No es ésta la rehabilitación esperada que se nos prometió a costa del misterio cruento realizado hace diecinueve siglos en la cima del Gólgota?"[119]

Para tomar un ejemplo de otra provincia, Paul Delasalle, normando, muestra la misma inflexión humanitaria del romanticismo.[120] Nacido en 1812, había sufrido, al parecer, la influencia sansimoniana. Esta influencia se advierte en las obras de su breve carrera, pero se ve diluida, como ocurría casi siempre en el medio poético, en un humanitarismo más amplio, sin carácter de escuela. Sus colaboraciones en *La Mosaïque lyonnaise* [El mosaico lyonés] nos lo muestran dividido, en sus comienzos, entre un romanticismo desolado o ensimismado[121] y el anhelo de una poesía enfocada hacia la humanidad. "Desde hace cuatro años, escribe en 1834, y gracias a cierta transpiración de ideas, todo ha cambiado bastante; lo que ahora se buscará

* Poeta, basta de lágrimas y de cantos sobre el amor, / alegría o tormento, sin nombre, que no dura más que un día, / [. . .] sube a la colina, y que el Pueblo-rey / se ilumine, a tu palabra, con la antorcha de la fe. [T.]

117 A. Rousseau, "Un hymne au peuple", en *L'Art en province*, t. I, pp. 295-296 (1835-1836).

118 *L'Art en province*, t. II, p. 73 (1837), nota del "redactor jefe", sin duda Adolphe Michel, nacido en 1801, profesor de historia del colegio de Moulins, que dirigió la revista después de la muerte de Achille Allier.

119 Adolphe Michel, reseña de Mazure, *Philosophie des arts du dessin* [Filosofía de las artes del dibujo], en *L'Art en province*, t. III, p. 145 (1830).

120 Véase respecto de él G. Mancel, "Sur M. Paul Delasalle" (nota necrológica), en el *Annuaire des cinq départements de l'ancienne Normandie*, 1847, p. 673. Fue abogado-procurador en Mamers; había conservado relaciones normandas, y publicó con su coterráneo el poeta Le Flaguais la *Revue du Calvados* de 1840 a 1844, y colaboró en diversas revistas del oeste y de otras partes. No todos sus libros de versos son hoy accesibles (se carteó a propósito de uno de ellos con Sainte-Beuve; véase la *Correspondance*, ed. Bonnerot, t. V. pp. 257-258 y las notas): utilizo lo que he podido ver. No he visto el volumen póstumo que reúne sus obras bajo el título de *Une voix perdue* [Una voz perdida] (París, 1847).

121 Véase Paul de Lassalle (*sic*), "La Guitare", "meditación", en *La Mosaïque lyonnaise*, 29 de octubre de 1834, p. 91; véase también Paul de Lassalle, "De la Poésie", *ibid.*, 4 de enero de 1835, pp. 377 ss.

en las revelaciones del poeta es el elemento social."[122] En 1836, su libro de composiciones poéticas, *Pierre Gringoire,* muestra en todo caso una concepción palingenésica y profética de la misión del poeta:

Sur le sein de la mort faisons germer la vie.*[123]

En el gran poema de "L'Avenir, mystère", un genio rodeado de tinieblas canta el desgaste del mundo y la aparición angustiada de la generación presente; pero el "ángel del porvenir" toma su arpa e inicia un canto de esperanza:

Tout va, tout change, rien ne meurt;**

la desesperación de hoy es la de una expectativa: una mujer dormida tiene la visión de un templo de bóvedas infinitas donde la humanidad aguarda a Dios; Cristo se muestra radiante sobre el altar, no para el Juicio, sino para una magnificación general de la humanidad. Entonces

L'art, qui se débattait aux serres de la haine,
Depuis que loin du temple il s'était envolé,
Timide passereau qui soulevait à peine
L'orbe humide et sanglant de son regard voilé;

Tout à coup s'élançant aux pieds de la madone,
Monte, le front baigné dans des flots de vapeurs;
Et la foule applaudit, et la vierge lui donne
Un pan de son monteau pour essuyer ses pleurs.***[124]

[122] *Ibid.*, artículo sobre Hippolyte Raynal, 15 de octubre de 1834, p. 24. Estas colaboraciones en la *Mosaïque* no aparecen señaladas en Édouard Frère, *Manuel du bibliographe normand,* Rouen, 1858, en el artículo de Delassalle.

* Sobre el seno de la muerte hagamos germinar la vida. [T.]

[123] *Pierre Gringoire,* "Sube la marea", p. 17 (poema fechado en enero de 1835). Este Gringoire, que ha recorrido el ciclo entero de las ilusiones y de las experiencias, aparece como descendiente del que viviera en el siglo XV, y como el autor de los versos del libro: tipo de presentación frecuente entonces, a ejemplo del *Joseph Delorme* de Sainte-Beuve.

** Todo sigue, todo cambia, nada muere. [T.]

*** El arte, que se debatía en las garras del odio, / desde que había alzado el vuelo lejos del templo, / medroso pajarillo que apenas levantaba / el globo húmedo y ensangrentado de su mirada opaca; / lanzándose de repente a los pies de la Madona, / asciende, bañada su frente en raudales de vapor; / y la multitud aplaude, y la virgen le tiende / un paño de su manto para enjugar sus lágrimas. [T.]

[124] *Ibid.*, pp. 65, 72. "L'Avenir, mystère" [El porvenir, misterio] está fechado en junio de 1834.

Esta mezcla de cristianismo reinterpretado y de humanitarismo moderno va acompañada de los sarcamos obligados contra el "romanticismo de *boudoir*":

> Loin, loin, cette douleur coquette et parfumée
> Qui singe en grimaçant la douleur affamée
> Du pauvre mendiant son pain.*

El llamamiento al sacerdocio del arte, "¡Artistas, estad preparados!", para una obra de regeneración implica la regeneración del arte mismo:

> L'art ancien, l'art fatal est ivre-mort de crimes [. . .]
> Aux temps où tous les dieux sortent des sanctuaires,
> Le théâtre est le temple, et ses voûtes austères
> Doivent donner asile aux saintes vérités;
> Aux temps où chacun va, demandant par le monde
> Ce que c'est que le juste, il faut que l'art réponde
> Et dans la nuit du doute allume ses clartés.**[125]

Estas exhortaciones a una poesía profundamente comprometida socialmente, en boca de un poeta, serían mal comprendidas si se olvidaran las reservas a que está sujeto este compromiso. El pensamiento de los poetas y de los artistas sólo coincide imperfectamente, en este terreno, con el de los hombres de doctrina y de los sectarios. Sin duda, "la poesía es semejante a esas esencias etéreas que deben derramarse de un frasco oloroso, a riesgo de dejarlo seco o de quebrarlo: es como el pan y el vino sagrados del templo"; por eso, "¡vergüenza [. . .] para aquel que se retirara a un rincón oscuro del santuario, a entregarse a sus caprichos de voracidad egoísta, y a absorber él solo lo que fuera preparado para todos!"[126] Pero el propio Delassalle, casi por la misma fecha, defiende el privilegio de independencia y de distancia de la poesía contra quienes sólo estiman a los poetas militantes. Desaprueba la "defección" de Lamartine al descender a la arena parlamentaria. Entiende el papel de la poesía como un papel de preparación y de inspiración: "Todavía no ha llegado la era nueva de la inteligencia, y su

* Fuera, fuera de aquí, ese dolor afectado y perfumado / que remeda gesticulando el dolor famélico / del pobre mendigando su pan. [T.]

** El arte antiguo, el arte fatal está más que borracho de crímenes [. . .] / En los tiempos en que todos los dioses abandonan los santuarios, / el teatro es el templo, y sus bóvedas austeras / deben dar asilo a las santas verdades; / en los tiempos en que cada cual va, preguntando por el mundo / qué es lo justo, preciso es que el arte responda / y en la noche de la duda encienda sus luces. [T.]

125 *Ibid.*, "L'Isolement" [El aislamiento], p. 122 (fechado el 12 de diciembre de 1831). *Ibid.*, "L'Art" [El Arte] (julio de 1835), pp. 237-238.

126 Delassalle, *Contes tristes* [Cuentos tristes], París, 1842, p. 60.

rayo más brillante, la poesía, deberá aguardar como ella la llegada de días mejores. ¡Dichosos los poetas que sepan prever esos radiantes destinos, y que se preparen para ellos con la meditación y con el estudio!" Los poetas deben tratar temas sociales, pero vastos, como la condición de las clases pobres o la conquista del globo por el hombre (este último tema era grato a los sansimonianos), temas capaces de remozar unos géneros literarios caducos tales como la elegía o la epopeya. Pero sobre todo, "precisamente porque se separa, en algunos puntos, de las realidades de la vida, la poesía tiene algo que hacer allí donde haya desorden, vacilación, aspiración inquieta a lo desconocido".[127] Así, el sacerdocio poético, consolador y anunciador, excluye la acción política inmediata. Siempre hay algo de esta reserva en los poetas, que de lo contrario deberían perder su carácter de tales. Para ayudar a resolver el enigma del futuro, dice uno de ellos, "¿es necesario intervenir activamente en el combate? A menos que un deber imperioso obligue a ello, no lo creemos". Otro acepta que hombres eminentes por el intelecto tengan acceso a los negocios, pero agrega: "Protestaremos con todas nuestras fuerzas contra la convocación general de las inteligencias en este terreno"; opone "el torrente estruendoso y fangoso a la fuente sagrada, la política inconstante a la inmortal poesía".[128]

Franz Liszt

Arte y poesía, artista y poeta en esa época no se distinguen cuando se trata de definir su función entre los hombres. Ya se ha visto, en el medio republicano, con el escultor David d'Angers. En las regiones del romanticismo humanitario, es un músico, Franz Liszt, a quien encontramos entre los anunciadores de la fe nueva. Ballanche, los sansimonianos, Lamennais y Pierre Leroux fueron sus autoridades, diversas y convergentes; fue entusiasta de las *Paroles d'un croyant* y de las *Lettres* de Eugène Rodrigues, de la crítica de arte neo-católica y de George Sand, de la *Vision d'Hébal* y de la *Revue indépendante*.[129] Montalembert habla de él como de un lamennesiano, y lo fue, de simpatía al menos, ya que no de adhesión;[130] pero la diversidad de

[127] Delassalle, Prefacio a Le Flaguais, *Marcel*, París, 1843, pp. VIII-IX.

[128] F. Carron, *op. cit.*, p. III; Chaudesaigues, reseña de los *Recueillements* [Recogimientos] de Lamartine, en *Revue de Paris*, mayo de 1839, pp. 185, 193.

[129] Véase la *Correspondance* de Liszt y de Madame d'Agoult, ed. Daniel Ollivier, t. I, París, 1933 (periodo 1833-1840), *passim*; y J. Vier, *Franz Liszt, l'artiste, le clerc* [F. L., el artista, el "clérigo"], París, 1950, p. 12.

[130] *Lettres de Montalembert à Lamennais*, ed. Goyau (carta del 6 de marzo de 1833, p. 65); carta de Liszt a Lamennais, de mayo de 1834, en *Le Portefeuille de Lamennais* [La cartera de L.] ed. Goyau, p. 141.

sus lecturas y de sus admiraciones nos obliga a definirlo más detenidamente. Marie d'Agoult, que por supuesto lo conocía, sin que por ello lo siguiera en todo, ha visto bien el múltiple fervor que lo agitaba, católico, herético, republicano, romántico, y que esta diversidad se resolvía en el anhelo de un sacerdocio del arte: "Reintegrar al templo la música sacra que los gustos profanos del siglo habían expulsado de él; restituir a Dios en la más ideal de las artes un culto depurado, conmover, arrebatar a las multitudes, llenarlas de adoración y de amor divino: tal era la experanza secreta que alimentaba Franz Liszt."[131]

Liszt publicó, de 1835 a 1841, cierto número de artículos, en su mayoría en forma de cartas, que tratan especialmente del papel del arte en el seno de los destinos sociales, y que son todo lo que tenemos de su juventud (había nacido en 1811), única época de su vida que nos interesa aquí.[132] El valor de estos textos reside sobre todo en el hecho de que toda la ideología humanitaria aparece en ellos como dependiente del postulado del sacerdocio del artista, y derivando en cierto modo de él en lugar de ser su fuente, como ocurre en las construcciones habituales del humanitarismo. En este sentido las ideas de Liszt, aunque deben muchos de sus elementos a doctrinas externas al arte, son prueba de una intuición humanitaria espontánea, vinculada a la toma de conciencia del artista: el arte, que pretende ser

131 Madame d'Agoult, *Mémoires*, ed. Daniel Olliver, París, 1927, pp. 26, 43-44 (textos relativos al comienzo de sus relaciones íntimas; por lo tanto, 1835 y años siguientes).

132 Estos textos se publicaron en la *Gazette musicale de Paris* de Schlesinger, reunida a fines de 1835 con la *Revue musicale*, después absorbida en ella en 1836 con el título nuevo de *Revue et Gazette musicale de Paris* (el de *Revue musicale* reapareció a veces en 1839), y más tarde en *L'Artiste*. Son: 1º Seis artículos: "De la situation des artistes et de leur condition dans la société", en la *Gazette musicale de Paris*, del 3 de mayo al 11 de octubre de 1835, más un séptimo artículo: "Encore quelques mots sur la subalternité des musiciens", en la *Revue musicale* del 15 de noviembre de 1835; 2º la "Letre d'un Voyageur, à M. G. Sand", fechada el 23 de noviembre de 1835, en la *Gazette musicale de Paris*, del 6 de diciembre de 1835; 3º las "Lettres d'un bachelier ès-musique" (sic), en número de dieciséis, en la *Revue et Gazette musicale de Paris*, la *Revue musicale* y *L'Artiste*, del 12 de febrero de 1837 al 19 de septiembre de 1841; doce cartas de estas se encuentran reunidas, junto con los textos anteriores, en la recopilación publicada por Jean Chantavoine (Franz Liszt, *Pages romantiques*, París, 1912); las otras cuatro no fueron señaladas hasta después, por J. Vier, *op. cit.*, y Suzanne Gugenheim, Mme. d'Agoult. . . , Florencia, 1937, pero dos de éstas no son expresamente "cartas de un bachiller"; del conjunto de las dieciséis cartas, tan sólo algunas interesan a nuestro asunto. Madame d'Agoult colaboró sin duda alguna en esa producción, sobre todo en las "Cartas de un bachiller"; se ha discutido mucho la parte respectiva de paternidad que corresponde, en estas cartas, a Liszt y a ella. Como quiera que sea, hay motivos para pensar que las ideas sobre el arte, su importancia y su misión han debido proceder inicialmente del músico.

misionero, por necesidad propia, utiliza a este fin el material doctrinal ambiente. En el comienzo está la elevada función de que se sienten investidos los artistas, "esos hombres selectos que parecen escogidos por el propio Dios para prestar testimonio de los más grandes sentimientos de la humanidad y seguir siendo sus nobles depositarios. . . , esos hombres predestinados, fulminados y encadenados que arrebataron al cielo la llama sagrada, que dan una vida a la materia, una forma al pensamiento y que, realizando el ideal, nos elevan con invencibles simpatías al entusiasmo y a las visiones celestiales. . . , esos hombres iniciadores, esos apóstoles, esos sacerdotes de una religión inefable, misteriosa, eterna, que germina y crece incesantemente en todos los corazones".[133]

Es efectivamente un instinto romántico fundamental el que le hace proclamar a Liszt la eminente dignidad de los creadores de arte, "de esos hombres que no tienen hermanos entre los hombres, de esos hijos de Dios, de esos exiliados del cielo que sufren y que cantan, y a quienes el mundo llama poetas",[134] "de esos hombres de los que podría decirse que están colocados en los confines de ambos mundos, y que contemplan las cosas del uno, alumbrados por la divina luz del otro".[135] Pero este privilegio metafísico, aunque distingue y aísla al artista, debe entenderse como inmediatamente generador de comunión, ya que la índole del arte es la "de *expresar*, de *manifestar*, de *elevar* y de *divinizar* el *sentimiento humanitario* en todos sus aspectos".[136] La investidura espiritual del artista o del poeta crea entre él y la masa humana —el pueblo— un lazo directo, sin intermediario: por encima de "nuestro siglo burgués y prosaico", la música, recogiendo la herencia de Orfeo, está llamada a ceñir la corona "que el pueblo otorga a quien fue su liberador, su amigo, su profeta".[137] Así, el artista es objeto de una promoción de mismo género que aquella con que el estado llano fue beneficiado por la Revolución y que resumen las famosas interrogaciones de Sieyès; pronto se las podrá aplicar "a las dos *clases* que tienen la misión y el poder

[133] "De la situation. . .", en *Gazette musicale de Paris*, 3 de mayo de 1835 (pp. 4-5 de la recopilación de Chantavoine). Los puntos suspensivos son de Liszt.

[134] "Lettre d'un bachelier ès-musique à un poète voyageur" [Carta de un bachiller en música a un poeta viajero], fechada en enero de 1837, en *Revue et Gazette musicale de Paris*, 12 de febrero de 1837 (Chantavoine, p. 100).

[135] "Venise. Lettre d'un bachelier ès-musique", en *L'Artiste* del 28 de julio de 1839, p. 221 (la carta forma cinco artículos, de los que éste es el tercero).

[136] "De la situation. . .", en *Gazette musicale de Paris*, 26 de julio de 1835 (Chatavoine, p. 21).

[137] *Revue et Gazette musicale de Paris*, 12 de febrero de 1837, carta ya citada (Chantavoine, p. 110). En esta cita, como en la siguiente, transcribo en cursiva lo que se encuentra ora en cursiva, ora en versales, de acuerdo con la tipografía tan del gusto de los sansimonianos.

de reconciliar a todas las clases, de vivificarlas y de dirigirlas en un común amor hacia el fin asignado a la humanidad, los *Sacerdotes* y los *Artistas"*; se les podrá preguntar *"lo que son y lo que deben ser,* y su respuesta será más que una revolución".[138] La añadidura de los sacerdotes a los artistas revela aquí la estimación de Liszt por Lamennais; implica sin duda alguna, en su ánimo, la conversión humanitaria previa de la jerarquía católica. Que el sacerdocio supereminente del arte haya sido, en el humanitarismo de Liszt, la primera y la última palabra, la clave de todo el resto, es lo que Marie d'Agoult confirma en el retrato que hace de él al describir ficticiamente la historia de ambos: "Guermann hablaba, y aplicaba a su arte el lenguaje místico de los creyentes. Lo bello, según él, era Dios; el arte era su culto."[139]

A partir de ahí, se plantea la cuestión de las vías por las cuales se constituye en Liszt, en torno de la intuición inicial, un sistema humanitario. A esto responde Liszt en primer lugar con la definición de Dios como artista, como "ese grande y sublime artista que, en la creación del universo y del hombre, se ha mostrado a la vez como el poeta, el arquitecto, el músico y el escultor omnipotente, eterno, infinito".[140] Por encontrarse pues, lo bello a la altura de lo verdadero, toda síntesis estará bajo el imperio necesario del arte. Liszt ha podido encontrar la idea del Dios artista en unos teóricos neo-católicos del arte cristiano, pero la utiliza aquí más osadamente que ellos, menos para convertir el arte que para conferirle el primer puesto y la dignidad suprema. Buscaba un punto de vista total para confirmar el sacerdocio del arte; apenas evocada la misión del artista, establecía que "para plantearla bien, tratarla y resolverla, son rigurosamente necesarias raras facultades, investigaciones y meditaciones laboriosas, y ante todo una gran síntesis religiosa".[141] Suponía un orden de relaciones universales, una constitución divina del universo de la que únicamente la música podía tener la clave. No se atrevía a lisonjearse de formular tal orden, pero reclamaba con el más vivo anhelo "al hombre superior y simpático" a quien habría de corresponder "la gloria de ser a la vez el arquitecto y el fundador de un templo nuevo", del que él mismo no distinguía sino los materiales.[142] Nuestra ciencia actual está deplorablemente lejos de percibir las relaciones que constituyen el universo en unidad, y que le dan su vida y su sentido haciendo

[138] "De la situation...", en *Gazette musicale de Paris,* 26 de julio de 1835 (Chantavoine, p. 31).

[139] Daniel Stern (Madame d'Agoult), *Nélida,* París, 1846, p. 96.

[140] "Lettre d'un Voyageur, A M. George Sand", en *Gazette musicale de Paris,* 6 de diciembre de 1835 (Chantavoine, p. 90).

[141] "De la situation...", en *Gazette musicale de Paris,* 3 de mayo de 1835 (Chantavoine, p. 3).

[142] "De la situation...", *ibid.,* 10 de mayo de 1835 (Chantavoine, p. 5).

del arte su supremo intérprete. Aquí Liszt pone a contribución la crítica que las diversas escuelas utópicas habían hecho de la parcelación de la ciencia moderna; repite sus términos: "A fuerza de dividir, de limitar, de categorizar [...], nos hemos dejado caer en un olvido inconcebible de las relaciones originales, y las leyes primordiales han sido como borradas de nuestro entendimiento." Y como la ciencia y el arte se separaran cada vez más a lo largo de los siglos, "se rompió el vínculo universal [...] se destruyó la gran vida armónica del inmenso Todo."[143]

Sobre el plano terrenal y humano, el reinado del arte supone también un orden unitario, que hoy falta, una fe común: otro tema grato a la utopía y al humanitarismo, que utiliza Liszt para oponer el arte al dinero, cuando deplora *"ese vacío de creencia,* esa ausencia de todo *vínculo común,* que acarrea infaliblemente el predominio de los intereses materiales".[144] Pero estas aspiraciones a la unidad y estos veredictos dogmáticos adoptan fácilmente, en el artista, el acento de la inquietud romántica. A Enrique Heine, que le reprochaba que hubiese recorrido demasiadas escuelas filosóficas, le contestaba, justificándose con el desconcierto de la generación entera, y empleando la fórmula general que resuena a lo largo de toda la mitad de siglo: "Estamos todos bastante mal sentados entre un pasado que ya no queremos, y un futuro que no conocemos todavía".[145] Finalmente, Liszt no perteneció a secta alguna; dice tan sólo: "Los dioses se van, los reyes se van, pero Dios permanece y los pueblos surgen."[146] El arte debe unir el cielo con la tierra, pero "el arte social ha dejado de existir y no existe todavía".[147] ¿Existirá alguna vez? Sobre esta interrogación se modula, entre esperanza y duda, la fe humanitaria del artista. ¿Cuál es, mientras tanto, el presente? La misión del arte está reconocida por todos, "nada más gastado, nada más trivial que glorificar con frases huecas y sonoras la pretendida soberanía del arte", pero de ahí a la situación real de los artistas, ¡qué abismo!, ¡qué condición deplorable la de los músicos, y la de las instituciones que pretenden ocuparse de ellos y de su arte![148] Así, una sensación de soledad y de abandono altera en el artista la fe en el porvenir.

El único remedio, de momento, el único consuelo está en el contacto del

[143] El mismo artículo (Chantavoine, pp. 6-7).

[144] "De la situation...", *ibid.,* 17 de mayo de 1835 (Chantavoine, p. 16).

[145] "Lettre d'un bachelier ès-musique", fechada el 15 de abril, en la *Revue et Gazette musicale de Paris,* 8 de julio de 1838 (Chantavoine, p. 201).

[146] "De la situation...", en *Gazette musicale de Paris,* 30 de agosto de 1835 (Chantavoine, p. 65).

[147] "Lettre d'un bachelier ès-musique", fechada el 30 de abril, en *Revue et Gazette musicale de Paris,* 16 de julio de 1837 (Chantavoine, p. 115).

[148] "De la situation...", en *Gazette musicale de Paris,* 30 de agosto de 1835 (Chantavoine, pp. 143-144).

artista con el pueblo, fuente de fuerza vivificante para el uno y para el otro;[149] así, "el poeta y el artista no son ya gloriosos *parias* a quienes su genio aísla del resto de la humanidad, sino al contrario, unos hombres que viven de la vida de todos, amando, sufriendo, trabajando en comunión con aquellos que aman, que trabajan, que sufren".[150] No se ve que Liszt, por su parte, haya practicado mucho esta solución. Es más notable el hecho de que, en esta aportación de un artista auténtico al humanitarismo, la libertad, instintiva reivindicación por la cual los creadores (y los de esa época en particular) se precaven por lo general contra el peligro de los sistemas, no sea por decirlo así, mencionada. Lo cual se puede explicar por un defecto de agudeza en un espíritu entusiasta; o a causa de que, entre todas las artes, la música es la menos amenazada por la existencia de un poder dogmático y la ruina de la libertad. Al menos se podía estar convencido de esto en aquella época. También la amiga de Liszt pensaba vivir en una época de transición, "que ha dejado de tener las creencias del pasado y no tiene todavía las virtudes del porvenir";[151] pero ya hemos visto que no dejaba por ello de poner el porvenir humanitario bajo la invocación de la libertad: actitud afortunada, y común a todo el humanitarismo. En Liszt se la puede suponer por lo menos implícita.

149 "Lettre d'un bachelier ès-musique", fechada en septiembre de 1837, en *Revue et Gazette musicale de Paris*, 11 de febrero de 1838 (Chantavoine, pp. 143-144).

150 'Lettre d'un bachelier...", *ibid.*, 25 de marzo de 1838 (Chantavoine, p. 152).

151 Daniel Stern, *Essai sur la liberté*, París, 1847, p. 214; véase también *Esquisses morales et politiques*, París, 1849, p. 117.

XII. LA HEREJÍA ROMÁNTICA

La pretensión religiosa del romanticismo es incierta; la crítica ha estado largo tiempo casi sin advertirla; hoy por el contrario, se la exagera. La religión romántica, avatar del deísmo de los filósofos, refundido en un sentido espiritualista por una imaginación rica en símbolos y en conjeturas, es realmente, si se quiere, una fe o un credo, con sus artículos fundamentales: oposición abierta de lo real y de lo ideal, simbolismo al menos virtual de las cosas creadas, alto valor espiritual del arte, significación del universo que culmina en la promesa de una regeneración histórica del género humano. Pero esta nueva religión natural, espiritualizada, esteticizada e historicizada, no restableció sino entregándolos a las libertades de la pasión y de la inteligencia el sacrificio, la oración y la búsqueda de la salvación (por no decir nada del culto), que habían sido antes del deísmo los caracteres constitutivos de la mentalidad propiamente religiosa de Europa. La calificación del romanticismo como religión es, por lo tanto, una cuestión de terminología, y es tan arbitrario querer imponerla como discutirla. Lo esencial es que se tenga siempre presente, si se quiere llamar con el mismo nombre a la religión cristiana y a la religión romántica, qué profunda laguna, abierta en el siglo de las Luces, subyace a esta homonimia. De su fuente histórica el credo romántico recibió la libertad de sus formas y variantes; las convicciones comunes no se formulan jamás en él en dogmas formales, ya sea que, por tratarse de una fe filosófica tanto como religiosa, se imponga naturalmente el discurso libre de la filosofía, ya sea que la especulación sobre la constitución íntima y los atributos de la dividad o sobre sus exigencias, a partir de la cual se forman los dogmas, se reconozca como vana en virtud de un agnosticismo profundo, ya sea, en fin, que la literatura, cuyo avance espiritual nace del descrédito de la religión, no pueda, por definición, imitarla. Estas diversas explicaciones se encierran en una: entre la religión sin más y la religión romántica, algo ha dejado de ser, y el propio romanticismo no cesa de proclamarlo. En este sentido, no se puede hablar de herejía: se está ya demasiado lejos de la fe ortodoxa; la que se le opone difiere de ella, no sólo por el contenido, sino por la naturaleza misma; es otra región del espíritu. El romanticismo no puede ser llamado herético sino en la medida en que trata de organizar unas nociones y unos materiales tomados de la dogmática cristiana de acuerdo con una selección y una disposición contrarias a la tradición. E incluso Dios, la humanidad, la historia son objetos

demasiado generales para que se pueda hablar de herejía respecto de ellos; manejándolos a capricho, se ignora el dogma más que se lo altera. De manera parecida, la reinterpretación de la misión de Jesús, tal como la practica el romanticismo humanitario, desde el momento en que reduce más o menos implícitamente el Dios-hombre a la pura condición humana, participa más de la indiferencia filosófica que de la herejía.

Se ha podido verlo en el caso de Lamennais: en 1840, no se volvió herético, sino libre adaptador moderno de las antiguas nociones cristianas. La importancia misma que atribuye a Jesús y al Evangelio no cambia nada. Cuando anuncia al pueblo de hoy una vuelta próxima de Cristo, no es probable que piense en una *parusía,* en una manifestación efectiva del Mesías celestial, ni en la derrota de un Satanás real. Lamennais piensa desde ese momento de un modo más literario que propiamente religioso, en el que el alcance ontológico de los símbolos y la realidad de los personajes sobrenaturales son indecisos. No modifica como tal la materia sagrada, la traspone en un plano diferente, en el que sólo su significación terrena es real y segura. Así, Jesús no es ya sino figura de la humanidad sometida a prueba y magnificada por Dios. Desde las *Paroles d'un croyant,* el símbolo de una vuelta de Jesús se ilustra por la idea de una nueva Pasión en la que el pueblo es esta vez la víctima, el nuevo Cristo paciente y triunfante. El hombre oprimido, el preso, el condenado, cuando son castigados por haber resistido a la iniquidad, son el equivalente moderno del Justo cuyo suplicio salvó al mundo.[1] Los hombres de hoy claman a Dios como lo hizo Jesús en la cruz; pero Dios no los abandonará, como no abandonó a su Hijo; el Cristo colectivo de hoy está crucificado como Jesús, y tiene asegurada como él la resurrección: "Tres días más, y el sello sacrílego será roto, y la losa será rota, y los que duermen se despertarán, ¡y el reino de Cristo, que es justicia y caridad, y paz y alegría en el Espíritu Santo, comenzará! Amén."[2] Es fácil ver que a pesar de un paralelismo aparente, toda la economía del viejo dogma queda arruinada en esta nueva afabulación: la noción misma de un redentor desaparece, y Jesús, representado únicamente en su propio drama, el del padecimiento seguido de glorificación, es la imagen del pueblo, que encontrará la liberación con el término de sus dolores. Si hay redención será la obra del pueblo mismo, que la obrará con las pruebas padecidas: salvador y salvado a la vez. Si en este esquema no hay ya redención en el sentido cris-

[1] *Paroles d'un croyant,* cap. V.

[2] *Ibid.,* cap. XXIII; véase también cap. XXXVIII. El mismo simbolismo se repite en el comentario de Lamennais a su traducción de los Evangelios; en cuanto a la comparación de la pasión de Jesús con la lucha humanitaria, véase el comentario de las pp. 195-196 y 324-326 (Huerto de los Olivos); respecto a la Pasión y la Resurrección aplicadas a la humanidad, véanse pp. 121-122, 336-337, 439-440.

tiano, es porque la idea del pecado ha desaparecido desde el primer momento, y ya no hay nada que haga necesario un rescate sobrenatural.

Otros, sin embargo, en la misma época, refundiendo en nuevas construcciones el papel de las personas divinas o santas de la teología cristiana y la división del cielo y del infierno, parecen más cercanos a una construcción dogmática. Podríamos figurarnos, leyéndolos, que asistimos a una mutación del dogma análoga a las que en los primeros tiempos del cristianismo lo instituyeron tal como es. En tales casos es posible hablar, con más derecho, de una teología herética. Tales intentos presentan a veces, a nuestros ojos, algo de extravagante, por falta quizá del beneficio de la costumbre, con el que el tiempo ha gratificado a la ortodoxia. No han tenido, en todo caso, ni coherencia, ni duración; y, a decir verdad, hubiera sido quimérico, en el siglo XIX, esperar más: la idea misma de una dogmática de lo sobrenatural era ya anacrónica, y la investidura espiritual de las letras y de las artes significaba precisamente la exclusión de toda teología verdadera. Es probable, pues, que la teología humanitaria, incluso bajo las formas sistemáticas que a veces reviste, y que se puede distinguir, a falta de un nombre mejor, con el de herejía romántica, haya sido nunca otra cosa que tentación y símbolo.

Temas de la herejía romántica

Esta teología herética está naturalmente vinculada a la fe nueva, de la cual quiere ser la expresión: de lo contrario no tendría razón de ser. Conforme al doble proyecto, incluido en esta fe, de magnificar a la mujer y de disculpar la falta, consiste, en cuanto a lo esencial, en hacer depender de un agente femenino una nueva redención, y en extender esta redención a Satanás.

La exaltación del principio femenino estaba en germen en una larga tradición de literatura novelesca; el Siglo de las Luces la había ampliado y modernizado en el culto de la sensibilidad: una facultad considerada generalmente femenina fue revestida entonces del valor más alto. El romanticismo siguió ahondando ese surco, y no pudo dispensarse de reflexionar explícita y gravemente sobre las relaciones de valor de lo masculino y lo femenino. La dificultad del problema reside en esto: que la solución que se presenta primeramente, como es la de una igualdad de valor en la diferencia, está en peligro de mantener la inferioridad de lo femenino; porque el sentimiento, que se considera como su atributo esencial, cederá siempre en dignidad, en la conciencia común, a la voluntad y a la razón, cuyo privilegio se le deja a lo masculino. Pero la literatura por lo menos ponía entonces tan alto el sentimiento, que se ha podido desdeñar este inconveniente: el feminismo romántico-humanitario reivindicó los derechos y la misión de la mujer

conservándole por lo general su característica distintiva de sensibilidad, abnegación y caridad inspiradora. Otro motivo de vacilación puede resultar del hecho de que, en una sociedad gobernada por el hombre e influida por la moral cristiana, al confundirse la rehabilitación de la mujer con la de la carne, el feminismo no sabe si debe asumir esta consecuencia o, por el contrario, ligar su causa a una espiritualización acrecentada del amor: en esa época, se encuentran una y otra opciones, y a veces la mezcla de ambas. En todo caso, el establecimiento de una igualdad de valor entre los sexos contradice al cristianismo, en la medida en que éste mantiene, dígase lo que se quiera, una inferioridad femenina. En primer lugar, excluyendo a las mujeres del sacerdocio: el sansimonismo previó un culto en el que la función sacerdotal en cada grado, incluyendo el pontificado, sería ejercida por una pareja; y durante largo tiempo estuvo buscando una Madre suprema para la Iglesia nueva. Pero la cuestión se plantea también al nivel teológico, puesto que la creencia cristiana, como la judía, excluye lo femenino de la divinidad: Dios es único y Padre; no se nos podría ocurrir sin sacrilegio invocarlo como Madre; aunque, en rigor, se le debe tener como exento de sexo, únicamente género masculino le conviene en los nombres que le da la flaqueza humana. Lo femenino no entra sino de manera secundaria, y si puede decirse subalterna, en el cristianismo, por la Virgen María. Pero el sansimonismo, aunque relativamente poco teólogo, gusta de invocar al Dios Padre y Madre, y la herejía romántica hizo de María su figura central, tendiendo a elevarla a veces hasta el nivel de la divinidad.

Existía naturalmente una tradición anterior de magnificación metafísica de María, la cual atestiguan en la Iglesia misma las devociones relativas a la Inmaculada Concepción y a la Asunción, que acabaron por entrar, una tras otra, en el dogma oficial: María, sin salvar propiamente hablando los límites de la humanidad, se vio sustraída a la corrupción del pecado original y a la de la muerte. El iluminismo católico, no contento con atribuir a la Madre de Jesús estos insignes privilegios, y con suponerla predestinada a su papel de toda la eternidad, lo cual cae de su peso, llega a veces más lejos, por ejemplo: "No se debe considerar a María como a una criatura ordinaria, sino como un ser que constituye, junto con su Hijo, una cosa aparte y diferente de los individuos de la posteridad de Adán"; se halla "enriquecida con los mismos dones, y casi en situación de igualdad con aquel que habría de encarnarse en ella".[8] Más todavía, hay quien se precia de descubrir respecto de María lo "que ninguna comunión cristiana ha conocido hasta el presente a su verdadera luz [. . .]; ¡cuántas cosas sublimes

[8] Dom Pernéty, *Les Vertus, le pouvoir, la clémence et la gloire de Marie, mère de Dieu* [Las virtudes, el poder, la clemencia y la gloria de María, madre de Dios], París, 1790, p. 331.

e ignoradas en ese ser creado! [...] ¡qué gloria!, ¡qué gran destino, y qué socorro para el fin del tiempo general y particular!". Así, ese ser creado —esto es lo que conserva todavía de humano— está llamado a intervenir en la economía de la salvación personal, y más aún en la administración del Juicio final. Esto tiene consecuencias en el orden humano: "Vuestra sorpresa será grande cuando reconozcáis el importante y necesario destino de la mujer en general en este universo".[4] Por su parte, el iluminismo neo-pagano, que ignora naturalmente el privilegio de María, encuentra en las tradiciones del politeísmo materia para concebir un tipo femenino sobrenatural: Dios, se nos dice, "produce eternamente un ser en el cual puede derramar todas sus producciones, o más bien, las ideas de sus producciones [...]. Oh venerable madre y receptáculo de todas las ideas de las cosas [...], gran diosa, madre inefable, esposa del gran Dios".[5] Feminidad divina, feminidad sacerdotal, feminidad simple —excelencia de toda mujer— son los tres grados de este tema, y la asociación y el paso de uno a otro son constantes. La Madre suprema que aguardan los sansimonianos para confiarle un pontificado repetirá el beneficio de María, que Enfantin evoca como tipo y patrona de su doctrina femenina: "María ha venido ya a consolar a las mujeres dándoles a los hombres un Salvador; ha vengado a Eva de los desprecios que su desobediencia a la ley de temor le habían acarreado; sola con Dios, ha concebido la ley de amor, misteriosa profecía del orden futuro."[6] María hizo algo mejor que lograr que se olvidara el pecado de Eva; proclamó su inocencia, y, al abolir la ley de temor, lavó del viejo oprobio teológico toda feminidad terrena. Un furierista elogia al cristianismo por haber borrado la indignidad de la Eva judaica con la excelencia de María, "Redentora del género humano".[7] No asombrará que al mismo tiempo opine que "la felicidad del individuo y la jerarquía de las especies están en razón directa de la autoridad femenina".[8] El modelo marial y la definición del cometido social de la mujer irán igualmente mezclados hasta en la Clotilde de Auguste Comte.

El tema del rescate de Satanás, tal como aparece en esta primera mitad del siglo XIX, tiene también sus correspondencias en un problema social

[4] Carta del teósofo de Lyon Willermoz a Ferdinand de Brunswick, refiriéndole las revelaciones hechas por el famoso médium llamado "el Agente Desconocido", en G. Van Rijnberk, *Épisodes de la vie ésotérique, 1780-1824* [Episodios de la vida esotérica, 1780-1824], Lyon, 1948, pp. 68-69.

[5] Quintus Aucler, *La Thréicie*, París, año VII, p. 222.

[6] Citado en S. Charléty, *Histoire du saint-simonisme*, p. 129.

[7] A. Toussenel, *Le Monde des oiseaux, ornithologie passionnelle* [El mundo de las aves, ornitología pasional], 3 vols., París, 1853-1855, t. I, p. 7.

[8] *Ibid.*, p. 39 (en una larga apología de la superioridad femenina, y de la autoridad ejercida entre las aves por las hembras).

contemporáneo. El deísmo de las Luces niega la existencia de las penas eternas en el momento mismo en que son discutidos el sistema penal y la tortura judicial: la dignidad de Dios y la del hombre litigan juntas en el mismo proceso. Este proceso continúa y se profundiza bajo la Restauración, pero en un ambiente espiritualista en el que se tiende a contar con la tradición cristiana, incluso si se la considera como sobrepasada. El tema de la caída y del rescate se mezcla entonces a la doctrina de una penalidad más humana; se considera la supresión del mal en su fuente misma, y se trabaja en justificar la redención de Satanás, al mismo tiempo que la regeneración del criminal pasa a ser propuesta como el fin supremo del sistema penitenciario. El deseo de suprimir de una manera o de otra el infierno cristiano se ha abierto paso muy pronto en el romanticismo, y se ve este deseo inspirando desde sus primeras muestras a la nueva poesía sagrada. En los años 1820, Vigny cedía a fin de cuentas a la ortodoxia en *Eloa,* en la que se refiere la perdición de un ángel y no el rescate del Demonio; pero los diversos proyectos, en ocasiones mezclados con dicha obra, que la acompañaron y siguieron, dejan entrever un escenario opuesto: una intervención angélica, de sexo femenino, cerca de Satanás, que hace renacer en él el amor, por la compasión que se le muestra, y pone fin al mal.[9] Ya también hay una inclinación a definir menos negativamente el mal original. El réprobo no lo es ya tan radicalmente, ni Adán, que lo ha escuchado, y el castigo que recae sobre ellos no merece en absoluto su nombre. En 1823, Fabre d'Olivet, al comentar el *Caín* de Byron, explica la caída de Adán como un triunfo del espíritu volitivo que la Serpiente-Satanás simboliza: la falta que ha provocado introduce al hombre en el tiempo, que es castigo, pero también forma de remedio, porque el mal en eternidad sería eterno, mientras que la vida temporal abre el camino de la curación.[10] Hemos visto cómo también Ballanche creía en la rehabilitación implicada en la caída. Estos no fueron más que los comienzos. Los teólogos del humanitarismo serían después mucho más explícitos.

GANNEAU Y CAILLAUX: VARIACIONES SOBRE LA ENCARNACIÓN, LA TRINIDAD, EL PECADO Y LA REDENCIÓN

La teología humanitaria reviste sus formas más extrañas y más marcadas en un personaje, original en extremo, llamado Ganneau, más conocido en la

[9] Véanse las referencias a estos textos en mi *Sacre de l'écrivain*, p. 373, nota 60. En la edición española del FCE [*La coronación del escritor*], p. 344, nota 61.

[10] Fabre d'Olivet, ed. del *Caïn* de Byron, "Remarques philosophiques et critiques" [Observaciones filosóficas y críticas], París, 1823, pp. 179, 196.

leyenda romántica con el nombre de Mapah, que adoptó para significar el carácter bisexuado, materno y paterno, de su sacerdocio y de su Dios. Se encuentra su apellido escrito diversamente, a veces Gannau, e incluso Gannot. Los testimonios contemporáneos sobre él son numerosos y, en cuanto a lo esencial, concordante, aunque abundan acá y allá los detalles fantásticos y las inexactitudes.[11] Al parecer fue originalmente un dandy, muy dado al juego, más tarde reducido a la miseria, y que, tras de una aventura con una mujer de la alta sociedad, no vivió más que para la verdad. La predicaba, desde su camastro-taller de la isla Saint-Louis, difundiendo su doctrina ya en forma de "yesos", figurillas de aspecto extraño, sin duda simbólicamente bisexuadas, ya por medio de hojas sueltas u octavillas llamadas también yesos, metafóricamente. Sus primeras proclamas son de 1838, y murió, salvo error, en 1851. Se le presenta frecuentemente como un loco; por lo menos era bastante excéntrico, de aspecto y de palabra, pero no carecía, al parecer, de cierto ascendiente. El 15 de agosto de 1838, proclamó la apertura de la era *Évadah,* que tal había de ser en adelante el nombre de Dios, a la vez masculino y femenino en aquella nueva denominación. Se concibe que la Trinidad tradicional, masculina toda ella, no pueda mantenerse en un Dios bisexuado. En qué se convierte, no está muy claro, a decir verdad; la irrupción del principio femenino trastorna la distribución de las personas divinas: "María no es ya la Madre", se lee en la misma proclama: "es la Esposa; Jesucristo no es ya el Hijo, es el Esposo". Se cree comprender que el Ser supremo se ha encarnado así en Jesús y María, que de Madre e Hijo pasaron a ser de manera muy extraña Esposa y Esposo, para figurar la doble sexualidad divina; a la Esposa, elevada a la categoría del Esposo, se la conoce como la "Gran Madre de la Humanidad", quien, muerta y resucitada, como el Salvador cristiano, regenera y bautiza con sus lágrimas. Parece ser, pues, en la medida en que es posible percibir un orden en esta dogmática en ebullición, que por debajo del Gran Évadah en quien los sexos se confun-

[11] Véase sobre el Mapah: Alphonse Karr, *Les Guêpes* [Las avispas], t. III, agosto de 1840, pp. 32-34; un texto sacado del libro de *L'Ane d'or* [El asno de oro], París, 1842, texto atribuido a Nerval (véanse *Oeuvres*, Bibl. de la Pléiade, t. I, 1960, pp. 527-528), o más bien a Edmond Texier (véase *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 1968, pp. 830-831); Nerval, "Les dieux inconnus" [Los dioses desconocidos], en *La Presse* del 29 de junio de 1845 (*Oeuvres*, Pléiade, t. II, 1961, pp. 1243-1244); Edmond Texier, *Critiques et récits littéraires* [Críticas y relatos literarios], París, 1853, pp. 57-59; Erdan, *La France mystique* [La Francia mística], ed. de 1858, t. II, pp. 183 ss.; Eliphas Lévi (seud. del abate Constant), *Histoire de la magie*, París, 1860, pp. 519 ss.; Alexandre Dumas, *Mes Mémoires*, ed, Lévy, t. VIII, 1863, pp. 30 ss.; Ch. Yriarte, *Paris grotesque, les célébrités de la rue* [París, grotesco, las celebridades de la calle], París, 1864, pp. 85 ss.; Champfleury, *Les Vignettes romantiques* [Las viñetas románticas], París, 1883, pp. 232 ss.; A. Challamel, *Souvenirs d'un hugolâtre* [Recuerdos de un hugólatra], París, 1885, pp. 106-107.

den, y emanando de él, coexisten dos tipos sexualmente diferenciados de encarnación divina, de una parte "María-Dios", "unidad femenina del Verbo", "María-Eva la genesíaca", de otra parte Jesús, "unidad masculina del Verbo", "Cristo-Adán el genesíaco"; estos dos personajes constituyen juntos el "Andrógino Evadán", del cual el Mapah es en cierto modo el papa terreno. En suma, de la Trinidad cristiana no se conserva más que la división entre un Dios celestial y un Dios encarnado; pero sobre todo otro dualismo se instala en la divinidad: el de los sexos, masculino y femenino, unidos y formando "el gran misterio de la identidad, de la unidad en la dualidad": Dios Padre se ha convertido, con el nombre del Gran Évadah, en un Andrógino celestial; el Hijo, unido en adelante a María, en otro Andrógino, mediador ante la humanidad, con un invencible predominio del elemento femenino; porque, en el plano del culto, los sacramentos se dan por María: "Por ti, María-Dios, se dice, lo que yo bautice y case en la tierra, bautizado y casado será en los cielos." Esta teología va acompañada de una virulenta protesta contra el anatema cristiano a la carne: "Las pasiones [. . .] son las grandes manifestaciones de Évadah, las doce grandes tablas de la ley de las leyes (amor), de las que tu cabeza divina, divina esposa, es el arca santa." Existe la misma repudiación del matrimonio católico, que consagra "la absorción del elemento femenino por el elemento masculino".[12]

Esta teología habrá de parecer extravagante. El hecho es que no se acreditó. Merecería menos atención si no se la viera estrechamente ligada en su autor a los temas habituales de la fe humanitaria. Los "yesos" de Ganneau desarrollan una doctrina de los destinos del género humano. Hay aquí, a partir del dogma cristiano, otra serie de alteraciones, difícilmente compatibles en pura lógica con las precedentes, pero que completan, según una afinidad profunda, la divinización de la mujer por la del pueblo. Se trata esta vez de una variante de la Encarnación: "Y el Verbo se hizo Hombre en un hombre llamado Jesús; y el Verbo se hizo Pueblo en un pueblo llamado Francia; y el Verbo unidad Hombre se hizo carne en el seno de una Virgen llamada María; y el Verbo unidad Pueblo se hizo carne en el seno de una Virgen llamada Libertad." He aquí, pues, un nuevo Verbo encarnado, el Dios-Pueblo, dado a luz por una nueva María, "la Libertad, nuestra Santa Madre": el alumbramiento ocurrió el 14 de julio de 1789, y se propone el aniversario de esta fecha como la nueva Navidad, día de nacimiento del pueblo francés, el "Mesías de los pueblos", el cual, habiendo muerto por la salvación de todos los pueblos del mundo, debe resucitar el

[12] El Mapah, "Baptême, Mariage" [Bautismo, Matrimonio], hoja suelta de 4 carillas (Bibl. Nat., Rp. 338), fechada, en el texto, el 15 de agosto de 1838 (día de la Asunción y primero de la era Évadah), "del 33º año de nuestra edad" (había nacido por lo tanto en 1805).

próximo día "de la gran Pascua y de la gran Federación". Se habrá advertido que este esquema humanitario, calcado sobre el dogma cristiano, implica también, como la teología andrógina, la exaltación de una divinidad femenina, la misma a fin de cuentas, ya que María y Libertad se dan como indistintas: "En verdad os digo: la Santísima Virgen María del Cielo y la Santísima Virgen Libertad de la tierra, son la Gran Madre, la Gran Patria, la Eva genesíaca."[13]

Esta proclama, desde un punto de vista de política concreta, es un alegato en favor de la reforma electoral, es decir, de la adopción del sufragio universal, con miras a la resurrección esperada. Por otra parte, la idea humanitaria se confunde aquí, como ha podido verse, con un privilegio mesiánico de Francia. De hecho, el pueblo está aquí desdoblado en pueblo francés redentor y humanidad redimida: sentimiento entonces muy difundido, teología aparte, entre los demócratas franceses. En este orden de ideas, no podían ser indiferentes a la prodigiosa carrera de Napoleón, como misionero supremo de la Revolución. Ganneau lo considera como el "Pueblo hecho hombre", encarnación individual en cierto modo del Encarnado colectivo. De modo que, en el ministerio mesiánico del pueblo francés, si el 14 de julio es Navidad, el 18 de junio, fecha del Gólgota-Waterloo, es el Viernes Santo; y las Tres Gloriosas, la Pascua, o al menos un preludio de la Pascua futura de la fraternidad y de la unidad universales.[14] Ganneau se manifestó una vez más en la revolución de 1848, en la que veía evidentemente un cumplimiento mesiánico: reinterpretando esta vez el dogma de la Eucaristía, un día de agitación en la plaza del Ayuntamiento, el infatigable teólogo distribuyó el pan a la multitud, diciendo y haciendo decir: "Pan de Dios, hazte pan de todos."[15]

No conocemos más que un solo discípulo del Mapah, quizá su único discípulo en el sentido estricto de la palabra. Se llamaba Caillaux, y había publicado primeramente un libro de poesías[16] en el estilo de la época, espiri-

[13] El Mapah, "14 juillet 1789, Noël", hoja suelta de 4 carillas (Bibl. Nat. 4º Lb^{190} 249), fechada, en el texto, del 14 de julio de 1840. No se puede dejar de pensar en el Ángel Libertad, agente femenino de la redención final en *La fin de Satan* de Hugo. Esta hoja, retirada de la circulación de 1840, fue encontrada en 1848 en los archivos de la policía por el revolucionario Sobrier que la volvió a publicar (Bibl. Nat. 4º Lb^{51} 4925) con un preámbulo en el que la declaraba profética.

[14] El Mapah, "Waterloo 18 juin 1815", hoja suelta de 4 carillas (Bibl. Nat. Lb^{51} 3256), fechada el 18 de junio de 1840.

[15] Erdan, *op. cit.*, t. II, p. 187: testimonio del abate Constant en una carta a Erdan del 17 de enero de 1855; este testimonio está confirmado por un relato del propio Mapah en un artículo de *La Montagne de la Fraternité*, núm. 1, 5 de mayo de 1848.

[16] Ch. Caillaux, *La Plaine et la Mer* [La llanura y el mar], París, 1838. Las obras de Caillaux, en el catálogo de la Biblioteca Nacional, están repartidas en cuatro ar-

tualistas, dolorosas, misioneras, con himnos dedicados a mártires de la libertad presos en el Mont-Saint-Michel, y un llamamiento al regreso del Águila. No conoció a Ganneau hasta después. Ha referido su encuentro, de una manera en cierto modo fantástica y milagrosa, en un opúsculo publicado en 1840.[17] Acuciado por él a dar su nombre, Ganneau se designa como "aquel que es";[18] sigue un diálogo de los más solemnes entre el iniciador y el neófito, entreverado de visiones, desfiles alegóricos y peripecias dramáticas diversas, y rematado por un sermón evangélico final. La doctrina atribuida en este sermón a Ganneau es, naturalmente, la teología del Évadah, del Pueblo-Dios, de la Eva-Libertad regeneradora y unificadora del mundo por sus dolores, de Francia novia de Napoleón, del martirio de Waterloo-Sainte-Hélène y de la próxima rehabillitación universal. Pero se concede un lugar particular al problema del mal, que se sospecha haber preocupado al discípulo más que al maestro. En el curso del relato, el Mapah se muestra preocupado por absolver los espectros de la miseria y del pecado; justifica las pasiones en términos típicamente furieristas,[19] y lanza el anatema sobre el sistema penal, mientras exalta al forzado como a un mártir o a un héroe simbólico: "El tribunal de lo criminal, proclama, es el termómetro de la falsedad de la institución social [. . .]. En Roma, el esclavo que se rebelaba moría por la libertad individual; hoy el forzado muere por la libertad integral pasional."[20] Pero el hecho es que, en los escritos del propio Mapah, o en lo que de ellos ha llegado hasta nosotros, el problema penal y el de la

tículos diferentes: bajo "Caillaux", bajo "Caillaux (Charles)", bajo "Caillaux (Charles-Constant)" (pero este Charles-Constant es un autor diferente, y los dos títulos que, entre los tres de este artículo, pertenecen a nuestro Caillaux se refieren a obras firmadas por Ch. Caillaux, y no C.-C. Caillaux como lo lleva el artículo); en fin, bajo "L.-Ch. Caillaux" (obras editadas en Niza de 1863 a 1887). La adscripción a un solo autor, Charles o L.-Charles Caillaux, que es el que nos interesa, de todas las obras que figuran en esos cuatro artículos del catálogo B. N., exceptuado un solo título, resulta indudablemente, entre otras pruebas, del contenido de las obras.

[17] *Ache de la Nouvelle-Alliance. Prologue, par un apôtre évadien* [Arca de la Nueva Alianza. Prólogo, por un apóstol evadiano], París, 1840 (firmado, al final: "Aquel que fue Caillaux).

[18] Caillaux, *Arche. . .*, p. 24. Esta fórmula parece acreditar la opinión de aquellos contemporáneos que pretenden que Ganneau se hacía pasar por un dios; lo que yo he podido ver de sus escritos no atestigua nada de eso; Caillaux, 1863, afirma formalmente: "Ganneau no se ha creído jamás un dios" (Yriarte, *op. cit.*, p. 110), aun reconociendo que era capaz de todas las excentricidades. En cuanto a la fórmula en sí, sabido es que la autodefinición de Dios como "aquel que es" tiene todas las probabilidades de ser un contrasentido metafísico respecto al hebreo; en el famoso pasaje del Éxodo, III, 14, Dios dice a Moisés: "Yo soy *quien soy*", con lo cual se negaba simplemente a revelar su nombre.

[19] *Ibid.*, p. 42

[20] *Ibid.*, p. 43.

caída y el pecado, que le está ligado estrechamente, ocupan poco espacio. Se lee sin embargo, en una de sus proclamas: "En la Unidad Evadiana, todos son llamados, todos son elegidos, todos son rehabilitados."[21] Y Caillaux, volviendo mucho tiempo después sobre la doctrina del maestro, estima que sus singularidades de lenguaje conducían en suma "a la anti-caída, y al deísmo que encerraba en sí un doble principicio creador".[22]

Ya conocemos ese deísmo de doble rostro, masculino-femenino; pero la "anti-caída" parece algo más que una doctrina de reparación general. Ganneau, según su discípulo, había dicho: "El mundo antiguo estaba basado sobre una idea: la caída y la maldición universal; el mundo del futuro estará basado sobre la idea inversa: la negación de la caída y la glorificación universal."[23] La caída, pues, está negada, no reparada. Pero a diferencia de lo que ocurre en el deísmo ordinario, el acontecimiento calificado caída en el dogma no se tiene por imaginario; únicamente se niega como tal caída, está provisto, por decirlo así, de un signo positivo. Si nos referimos al sermón que Caillaux hace pronunciar al Mapah en el relato de su encuentro, tal era efectivamente su concepción: "La humanidad había de incurrir en falta, con el fin de que fuera ella misma el instrumento de su reconstitución, y de que en la majestad del trabajo humano, pasando por todas sus fases de luces y de tinieblas, apareciesen manifiestamente la grandeza y la majestad de Dios."[24] Caillaux utilizó, por su propia cuenta, esta reinterpretación humanitaria de la caída, que, por encima del "felix culpa" cristiano, tiende a un "nulla culpa": define el pecado original como la cesación de la tutela divina, providencialmente operada a instigación de la mujer, y fuente de un perfeccionamiento al término del cual "el Infierno será vencido, el presidio y el cadalso serán destronados, la sangre, el sudor y las lágrimas explicados".[25] Esta versión del drama original no es rara en el humanitarismo; la falta primera, negada como tal y creadora de un glorioso destino, se debe a un Satanás heroico, que apenas si necesita de arrepentimiento para volver a ganarse a Dios.

21 El Mapah, *14 juillet 1789*, in fine.

22 Yriarte, *op. cit.*, pp. 110-111 (carta de Caillaux al autor, del 15 de septiembre de 1863).

23 Epígrafe, firmado Ganneau, al frente de L.-Ch. Caillaux, *Déisme*, Niza, 1864. Este texto, que no veo en parte alguna de lo que tenemos del Mapah, debe de estar tomado de un escrito perdido, o de una declaración verbal. Este lugar es el único en el que figura, en cuanto han escrito el maestro y el discípulo, el nombre de Ganneau; he preferido esta ortografía a las variantes contemporáneas.

24 Caillaux, *Arche*. . . , p. 108.

25 Caillaux, *Déisme*, p. 28. En los años 1870, la tendencia de las obras de Caillaux se orienta al catolicismo.

El abate Constant

El "camastro" de Ganneau fue frecuentado, nos dice Alexandre Dumas, por escritores demócratas notorios: Pyat, Thoré, Chaudesaigues, Hetzel, a quienes no asustaba la extravagancia de sus ideas. Toda aquella teología insólita no permaneció confinada, como podría creerse, en un pequeño grupo de excéntricos sin crédito. Los temas "evadaístas" irradiaron; inspiraron a literatos no desprovistos de público, que conocieron a Ganneau, y que, sin llegar a convertirse en adeptos suyos, hicieron un lugar en sus obras a las doctrinas del Mapah. El primero que se nos presenta, a mitad de camino de la religión y de la literatura, es el abate Alphonse-Louis Constant. Nacido en 1810, había llegado, en la carrera sacerdotal, hasta el diaconato; después, de 1835 a 1848, su vida se repartió entre diversos episodios de vida eclesiástica, varias relaciones amorosas, amistades de extrema izquierda y abundantes publicaciones herético-humanitarias, que le acarrearon dos estancias en la prisión. Después de febrero de 1848, hizo en vano el intento de una actividad política militante, antes de volverse con el seudónimo de Éliphas Lévi, a las especulaciones que le valieron, en los medios ocultistas de la última parte del siglo, su principal notoriedad.[26]

Había comenzado su carrera de escritor con una colección de leyendas, oraciones y poemas consagrados a la Virgen María.[27] En *La Bible de la Liberté,* publicada inmediatamente después,[28] surgen temas de teología humanitaria: anuncio del próximo advenimiento del Paracleto, que habrá de consumar el derrocamiento de Roma, interpretación revolucionaria de la moral evangélica, y sobre todo, anuncio de una nueva encarnación: "He

[26] Entre los testimonios contemporáneos sobre él, véanse *Les Mystères galants des théâtres de Paris* [Los misterios galantes de los teatros de París], ed. J. Crépet, París, 1938, pp. 86 ss. (estas páginas anónimas, que datan de 1844, son quizá de Baudelaire); Alphonse Esquiros, *La Vie future au point de vue socialiste* [La vida futura desde el punto de vista socialista], Marsella, 1850, Prólogo: "Las Confesiones de un cura de pueblo" cuentan la vida de un abate Symphorien en el que debe de haber mucho de Constant; y sobre todo, la "Confesión del autor", que el propio Constant incluyó en 1841 en su *Assomption de la Femme* [Asunción de la mujer], y que es su biografía hasta aquella fecha. Murió en 1875. Véase, sobre él, Paul Chacornac, *Eliphas Lévi, rénovateur de l'occultisme en France, 1810-1875* [E. L., renovador del ocultismo en F.], París, 1926; y Frank-Paul Bowman, *Eliphas Lévi, visionnaire romantique* (Prefacio y selección de textos), París, 1969.

[27] Alphonse Constant, *Le Rosier de mai ou la Guirlande de Marie* [El rosal de mayo o la Guirnalda de María], París, 1839.

[28] No he podido consultar un texto completo de *La Bible de la Liberté*, que se publicó en 1840; he tenido que contentarme con trozos reproducidos en 1896 a continuación (pp. 181-236) de la publicación póstuma del *Catéchisme de la paix* de Constant; por otra parte, Constant comenta su *Bible de la Liberté*, en su opúsculo de 1841, titulado *Doctrines religieuses e sociales.*

aquí el segundo advenimiento de Cristo encarnado en la humanidad; he aquí el hombre-pueblo-y-Dios que se revela";[29] esta variante humanitaria del Hombre-Dios cristiano admite a veces el acompañamiento de una persona femenina, Francia o su sinónimo Libertad, asociada a la obra de redención, muerta en Waterloo y en instancia de resurrección en la humanidad.[30] Se reconoce bien la influencia de Ganneau, a casa del cual nos dice Constant haber sido llevado en 1839 por su amigo Esquiros.[31] Como quiera que se opine sobre los efectos de esta visita y de los contactos que pudieron seguirla, Constant entró al año siguiente, como acabamos de ver, en el camino de la herejía humanitaria. Perseveró en él, combatiendo, casi inmediatamente, la teología de la caída: "Absuelvo al ángel rebelde por justificar la libertad, y en la caída generosa de Adán encuentro la causa de la salvación del mundo [. . .]. El temor le impuso una ley que el amor le incitaba a violar. Al triunfar del temor es como se vuelve libre, al sustraerse a las trabas de la ley es como, de niño y de esclavo que era, se vuelve hombre y se hace Dios. He aquí el grande y profundo misterio oculto bajo las alegorías del Génesis. La mujer, ávida la primera de ese fruto divino, se nos muestra superior al hombre, a quien invita a la libertad y que se sacrifica al amor. Por eso es a ella a quien Dios promete la victoria sobre la serpiente infernal que tratará de morderle el calcañal, pero a la que ella ha de aplastar la cabeza."[32] El sentido del mito está maravillosamente vuelto del revés: mientras que la ortodoxia explica por el eminente privilegio del libre albedrío una rebelión detestable, aquí esta rebelión participa de la excelencia de su causa; y la mujer, a quien se hacía hasta entonces responsable de una caída, se convierte en la inspiradora de un glorioso encumbramiento de la humanidad.

Mientras duró su humanitarismo, el abate Constant se aplicó con un celo infatigable a una refundición de la teología católica sobre tales temas. No quiere decir esto que no se sintiera igualmente atraído en otras direcciones. Infatigable reformador de mitos, pensó por un momento en una síntesis del panteón griego y del cielo cristiano: en aquellos años de 1840, que son los de la juventud de Banville y de Leconte de Lisle, el paganismo helénico obsesionaba a muchos ingenios; Constant pudo imaginar un Cristo en el que se reunían Pan, Adonis y Apolo, una Virgen con el Niño prefigurada por Venus y su hijo, y más extraordinariamente todavía, un Jesús que no sería sino una de las tres reencarnaciones de Prometeo, siendo las

29 Prefacio a *La Bible de la Liberté*, en *Catéchisme de la paix*, pp. 184-185.

30 *Ibid.*, p. 235.

31 Eliphas Lévi, *Histoire de la magie*, *loc. cit.* (véase la nota 11 del presente capítulo).

32 Abbé Constant, *Doctrines religieuses et sociales*, París, 1841, pp. 4, 16-17.

otras dos Sócrates antes de él y Napoleón después.[33] Sin embargo, por la misma época, se declaraba de vuelta a la fe católica, y ello —cosa extraña— por la lectura de Swedenborg; buscando una síntesis del catolicismo y de las aspiraciones modernas, creyó encontrarla en la doctrina de las correspondencias universales.[34] Esta doctrina, que él profesaba siguiendo a Swedenborg, se profesaba entonces, y desde hacía bastante tiempo, en muchos lugares. Un poema suyo la desarrolla:

Comme les soleils dans l'espace
Indiquent leur route aux soleils,
Comme le jour qui brille et passe
Promet aux cieux des jours pareils;
Ainsi, par un calcul possible,
L'invisible est dans le visible,
Le passé prédit l'avenir;
Et dans Ninive confondue,
La prophétie inattendue
N'est que la voix d'un souvenir.

Rien n'est muet dans la nature
Pour qui sait en suivre les lois:
Les astres ont une écriture,
Les fleurs des champs ont une voix,
Verbe éclatant dans les nuits sombres,
Mots rigoureaux comme des nombres,
Voix dont tout bruit n'est qu'un écho,
Et qui fait mouvoir tous les êtres,
Comme jadis le cri des prêtres
Faisait tressaillir Jéricho.*[35]

[33] A. Constant, *Les Trois Harmonies, chansons et poésies*, París, 1845, 2ª parte, "Le Rêve de Prométhée, esquisses d'après l'antique" [El sueño de Prometeo, esbozos a la manera antigua] pp. 282-283, 226 ss.

[34] Abbé A. Constant, *Le Livre des larmes ou le Christ consolateur* [El libro de las lágrimas o Cristo consolador], París, 1845; subtítulo: "Intento de conciliación entre la Iglesia católica y la filosofía moderna"; véanse pp. 214-238.

* Así como los soles en el espacio / indican su camino a los soles, / así como el día que brilla y pasa / promete a los cielos días semejantes / así, por un cálculo posible, / lo invisible está en lo visible, / el pasado predice el futuro; / y en Nínive confundida, / la profecía inesperada / no es sino la voz de un recuerdo. / Nada es mudo en la naturaleza / para quien sabe seguir sus leyes: / los astros tienen su escritura, / las flores de los campos tienen su voz, / Verbo que prorrumpe en las noches sombrías, / palabras rigurosas como números, / voz de la que todo ruido no es más que un eco, / y que hace moverse a todos los seres, / como en otro tiempo el grito de los sacerdotes / hacía estremecerse a Jericó. [T.]

[35] *Les Trois Harmonies*. . . , pp. 297 ss. (reproducido en la antología de Bowman,

Este bello poema, titulado "Les Correspondances", como el de Baudelaire que lleva, excepto el artículo, el mismo título, y a propósito del cual se cita con frecuencia, no tenía, en aquel tiempo, ningún mérito de novedad doctrinal; uno y otro hacen época sobre todo en la toma de conciencia progresiva de los recursos de una poética nueva.[36] Teológicamente, Constant se hallaba por entonces bajo la influencia swedenborgiana: llama a Dios hecho hombre el "Hombre perfecto".[37] Pero ni todas estas tentaciones nuevas, ni las profesiones de fe católicas renovadas acá y allá, ni las imitaciones sucesivas de tal o cual de las escuelas utópicas contemporáneas, o la incesante mezcla de todos estos elementos, alteran el curso de los pensamientos principales, que se mantiene a lo largo de toda la obra.

En *Le Testament de la Paria,* que se publicó en 1846,[38] vemos desarrollarse otra vez, bajo nuevas formas místicas, la justificación del mal y la expectativa de una redención femenina. Lucifer, el más hermoso de los ángeles, dice a Dios: "Te amo con un amor demasiado noble para que pueda ser jamás tu esclavo"; y habiéndolo proscrito Dios, Lucifer llora: "pero alzó triunfante sus ojos bañados en llanto; sería desdichado, pero era libre". He aquí entre tanto que junto a él, el ángel del genio, aparece un ángel femenino, el genio del amor, Ariel; entre los dos, al decidir la liberación de las criaturas, crean el infierno "para ennoblecer el camino del cielo". En el momento del rescate final, Lucifer, "liberado al fin con la conciencia humana, sube triunfante al cielo, con su estrella en la frente, y en la mano derecha esa antorcha que no se apaga". Este Lucifer triunfante, Constant imagina que es, ni más ni menos, el Espíritu Santo de la Trinidad cristiana,

pp. 207-208); se habrá reconocido la décima lírica tradicional, tan frecuente todavía en Lamartine y en Hugo, que escribió "Les Mages" en este tipo de estrofa.

[36] Constant amparó una vez más su heterodoxia bajo esta estética simbólica, muy en favor en los medios neo-católicos, al publicar su *Dictionnaire de littérature chrétienne* (t. VII de la *Nouvelle encyclopédie théologique* del abbé Migne), 1851: véase el "Prefacio e Introducción" y los artículos "Allégorie", "Hymnes", "Poésie".

[37] *Le Livre des larmes...*, pp. 233-234.

[38] *L'Émancipation de la Femme ou le Testament de la Paria* [La emancipación de la Mujer o el Testamento de la Paria], "obra póstuma de Mme. Flora Tristan, completada por sus notas y publicada por A. Constant", París, 1846. No se sabe de manera cierta cuál es la parte de Constant en este opúsculo. La Advertencia, pp. 5-8, y las reflexiones finales, pp. 115-128, que van firmadas por él, son suyas con seguridad; en cuanto al cuerpo del texto, que confiesa haber redactado por unas notas casi indescifrables de Flora Tristan (p. 124), y con relación al cual habla en otro lugar, p. 115, de un "manuscrito dictado por Mme. Flora Tristan" (?), se encuentran en él sus ideas y su estilo. Jules L. Puech (*La vie et l'ouvre de Flora Tristan, 1803-1844*, París, 1925, p. 491) atribuye a Constant la obra entera; por lo demás, bastaría para esto dar crédito al propio Constant, que, en su *Testament de la Liberté*, París, 1848, p. 118, al enumerar y resumir sus obras, incluye enre ellas *L'Émancipation de la Femme.*

en su figura revelada al fin; y él es el que se ha representado en la cúspide de la columna de Julio o de la Libertad, en la plaza de la Bastilla.[39] Cierto es que ha sido Cristo quien bajó a los infiernos para liberar a Lucifer. ¿Pero cómo contentarse con esta redención enteramente masculina? He aquí cómo se completa: "Entonces María les tenderá los brazos a ambos y los colmará de caricias"; reunirá a Jesús con Lucifer como a Abel con Caín.[40] "Entonces, oh Cristo, tomarás de la mano a la que ha dicho: He aquí a la sierva del Señor, y le dirás: Vos que sois mi madre, sentaos junto a mí sobre mi trono y reinad conmigo sobre el mundo. La imagen gloriosa de María completará entonces el mito doloroso de Eva: la madre de Dios rehabilitará a la madre del primer hombre; el matrimonio vuelto libre será puro y el pecado del nacimiento quedará con eso mismo borrado."[41] Así, el encumbramiento teológico de María —aquí relativamente modesto— y la emancipación de la mujer van paralelos, y condicionan juntos la anulación del pecado.

Entre las variaciones de la doctrina, esta justificación del mal y este recurso a la Virgen como agente femenino de redención se mantendrán inalterables. En 1848 se lee todavía de pluma de Constant: "Dios no creó el dolor; fue la inteligencia la que lo aceptó para ser libre [. . .]. Por eso el blasfemo glorifica a Dios; y por eso el infierno era necesario para la felicidad del cielo."[42] La insistencia sobre una intervención femenina en la obra final de redención impresiona más todavía. En otra versión del Fin del Mal, publicada por Constant en 1846, Jesús encuentra, en el lugar que fue el Calvario, a Satanás decepcionado de los humanos y envidioso de él; esta envidia está figurada por una serpiente que le roe el corazón. Jesús y María le ofrecen el perdón, que él rechaza, negándose a confesarse culpable: el malo, según él, es el Dios que oprime a sus criaturas, "que ha dado la libertad a los ángeles, y que ha dispuesto unos suplicios infinitos para aquellos que no quisieran ser sus esclavos". Jesús se dispone a justificar a Dios: "Dios no quiere esclavos: el orgullo en rebeldía es el que ha creado la servidumbre. La ley de Dios es el derecho regio de sus criaturas; tales son los títulos de su libertad eterna." A esta identificación de la obediencia con la libertad, Jesús agrega un nuevo ofrecimiento de perdón: "Tu ya no te llamarás Satanás, recobrarás el nombre glorioso de Lucifer, y yo pondré una estrella sobre tu frente y una antorcha en tu mano"; quiere hacer del réprobo, luchador, pensador y doliente, el genio mismo del progreso. Todo parece, por lo tanto, y ya que Dios ha dado estos primeros pasos, a punto

[39] *L'Émancipation de la Femme ou le Testament de la Paria,* pp. 36-40.

[40] *Ibid.*, pp. 40-45. La redención de Caín-Lucifer se cuenta más detalladamente en *La Mère de Dieu* [La Madre de Dios], pp. 157-158; véase también *ibid.*, pp. 235-236.

[41] *L'Émancipation. . .*, p. 31.

[42] *Le Testament de la Liberté*, pp. 3-4.

para una reconciliación. Pero a Jesús le es imposible obtenerla; Satanás muestra la llaga de su pecho y la serpiente roedora que le impide amar; el veneno que ha infectado su rebelión es más fuerte que él. Entonces Jesús se vuelve hacia su madre: María toca la herida, la serpiente cae y muere, y Lucifer derrama su primera lágrima, que borra las blasfemias del infierno. El Calvario se pone a florecer, la cruz se trueca en una viña cargada de fruto, que ha de dar el vino de la comunión universal y cubrir la tierra entera. Jesús, llevando de una mano a su madre y de la otra "al ángel de la libertad" —el que era Satanás—, sube con ellos al cielo, no siendo ya más que un solo espíritu bajo tres formas. De la tierra se eleva el cántico fraternal, y la figura gigantesca de Prometeo, rotas las cadenas, y el pecho sano, aparece en la cima del Cáucaso, levantando los brazos al cielo.[43]

Tal es el panorama doctrinal que presenta la obra del abate Constant; en ella las creaciones propiamente literarias son raras, si se dejan aparte algunos poemas, y acá y allá, páginas en las que la doctrina se hace visión, canto o símbolo. Pero la literatura aflora por doquier, así como la tentación de realizar la gran obra romántica: el poema épico de los destinos humanos. Lo procura en toda ocasión, al describir la rebelión y la caída, la larga lucha progresiva y la redención futura. Pero el esfuerzo más desmesurado que ha hecho en tal sentido es esta *Mère de Dieu,* que marca la mitad —y el pináculo— de su carrera humanitaria.[44] Esta epopeya mística del género humano tiene todos los defectos que se pueden esperar de la insuficiencia del autor, unidos a los que la índole del género hace inevitables: la doctrina recarga y estorba a cada momento la ficción. El autor, después de anunciar, desde el principio de la obra, que ponía en el centro de su síntesis y de su utopía "la gran creación religiosa y moral de la mujer",[45] comienza con una larga revista de las Sagradas Escrituras, consideradas e interpretadas desde el punto de vista de la santificación del tipo femenino y de las prefiguraciones bíblicas de María. Este curso de exégesis, que aspira a la más estricta ortodoxia, termina en la propia María y en su identificación simbólica con la Iglesia. Tal es la primera parte de la obra: un tratado de devoción, una especie de "suma" teológico-literaria de historia sagrada mariana, abre de manera extraña la epopeya de la humanidad. Es el carácter feminista de esta epopeya, no su carácter devoto, el que justifica tal singularidad; el cuadro del pasado, que no podía omitirse en el plano de una obra como ésta, lleva,

[43] A. Constant, *La Dernière Incarnation, légendes évangéliques du dix-neuvième siècle* [La Ultima Encarnación, leyendas evangélicas del siglo XIX], París, 1846, leyenda 18a., "Les Adieux au Calvaire" [Los Adioses al Calvario], pp. 109 ss.

[44] Abbé Alphonse Constant, *La Mère de Dieu, épopée religieuse et humanitaire* [La Madre de Dios, epopeya religiosa y humanitaria], París, 1844.

[45] *La Mère de Dieu*, p. 8.

con María, el signo de lo femenino. Esta primera parte va seguida de lo que se ha podido llamar el Apocalipsis de Constant:[46] gran poema del presente y del futuro en forma de una extraordinaria visión, que dice haber tenido en su prisión en 1841, y que termina con la imagen del templo futuro de la iglesia universal. Va seguida de una tercera parte, especie de ficción titulada "El Mundo Nuevo", en la que una amada llamada María explica al narrador de una manera más concreta, histórico-social, las vías por las cuales se supone haberse llevado a cabo la regeneración. Un último "Epílogo", meditación actual y llamamiento a los hombres, cierra la epopeya.

El interés de esta obra poco común es que nos presenta, mejor que ninguna otra, un sistema humanitario expresamente injertado sobre una reinterpretación de la teología mariana. Así, el éxito moderno de la devoción del Sagrado Corazón de María se considera uno de los síntomas de la próxima regeneración humanitaria.[47] A pesar de las ilusiones que parece alimentar el autor sobre su propia ortodoxia, lo vemos resbalando sin cesar hacia una cuasi-deificación de la Madre de Dios. No sólo se interpreta constantemente la Encarnación desde el punto de vista de la unión de Dios con María, y, podría decirse, del ministerio de María,[48] sino que además se anuncia un próximo complemento de revelación relativo a este ministerio sobrenatural: "El mundo, hasta ahora, ha conocido en Dios la idea de un Padre y de un Hijo; pero no está todavía iniciado en los secretos de amor de la Madre, sobre quien reposa el Espíritu Santo. Esta revelación será la última y consumará la humanidad en Dios."[49] O también: "El judaísmo preparó y escribió en figuras el Evangelio de Jesús. El cristianismo preparó y figuró el Evangelio de María."[50] Pero he aquí algo mejor: "El Espíritu Santo, según los símbolos católicos, reposó sobre María y la hizo madre de la humanidad futura en la persona típica de Cristo. Desde entonces el hombre no debe llamar a nadie padre en la tierra. Nuestro Padre está en el cielo; pero Cristo al morir nos legó a María diciendo: He ahí a vuestra madre."[51] Así, una nueva Sagrada Familia, compuesta por el Padre Celestial, María

[46] Véase L. Cellier, *L' Épopée romantique* [La epopeya romántica], p. 214.

[47] Véase *La Mère de Dieu*, pp. 138, 142, 335-336, 380. La "mujer inspirada" a la que se le dan las gracias debe de ser Henriette Aymer de la Chevalerie, superiora de una orden de las Damas de los Sagrados Corazones de Jesús y de María; había muerto en 1834. En 1844, el año mismo en que se publicó *La Mère de Dieu*, acababa el papa de autorizar a una Archicofradía del Santísimo e Inmaculado Corazón de María, fundada por el abate Desgenettes, la celebración de una fiesta consagrada a esta devoción.

[48] *La Mère de Dieu*, pp. 16-17; véase también p. 54.

[49] *Ibid.*, p. 8.

[50] *Ibid.*, p. 144 (conclusión de la 1ª parte).

[51] *Ibid.*, pp. 8-9. Las últimas palabras son una alusión a una frase de Jesús en *Juan*, XIX, 26-27.

y el Niño, y de la que se excluye al inútil José, tiene como consecuencia anular junto con él, como postizos, a todos los padres terrenos en cuyo tipo se convierte. La primacía de lo femenino se expresa francamente a propósito del pecado original: Adán, habiendo obrado a instigación de Eva, "la acusó después cobardemente", pero Dios le infligió el más expreso mentís rehabilitando a la mujer en María, y dándole como misión la de concebir y dar a luz al hombre futuro.[52] Y la reprobación del sexo masculino, tal como resulta de estas nuevas interpretaciones del dogma, repercute en la historia y en la escatología: la brutalidad del hombre, su sensualidad y su despotismo han oprimido durante largo tiempo a la mujer, a consecuencia de la caída; la redención final no será posible sino por el término de esta opresión y la glorificación de la mujer. Se objetará que la Biblia, que no es muy feminista, por cierto, reconoce como culpable a Eva sin ambigüedad; pero no: el parto con dolor no está formulado como un castigo, sino como la protesta dramática que la mujer opondrá en adelante a su opresor; no bien se emancipe, "el pecado del nacimiento se borrará".[53] Pero la nulidad de los padres terrenos parece definitiva: en el cuadro final del "mundo nuevo", se dice que "las mujeres siguen en todo el modelo seguido por María; todas son, a los ojos de la sociedad, vírgenes y madres; y si un amigo vive con ellas bajo el mismo techo, no es a los ojos del mundo más que su José y el guardián de sus hijos".[54] Por lo demás, en la nueva tríada, Padre, Madre e Hijo, la Madre es la figura dominante, a la vez e indistintamente Madre celestial redentora y Mujer terrena en trabajo de emancipación; no se sabe, en la última parte de la obra, si la María que instruye al narrador respecto de las maravillas del mundo nuevo es una novia terrena o la propia Madre de Dios: el texto se mantiene ambiguo. La Mujer, aquí, es más que el camino del cielo, es su presencia.

La "epopeya religiosa y humanitaria" propiamente dicha, en *La Mère de Dieu,* está constituida por los cuatro libros de la Visión o del "Juicio de Dios", en los que se cuentan magníficamente las peripecias del rescate de Satanás por mediación de la Madre. El principio de esta redención reside sin duda en el Espíritu Santo, el espíritu de amor y de verdad, "potencia misteriosa y de bondad que nuestros símbolos nos hacen adorar como la tercera manifestación de Dios". Pero esta potencia misma es de esencia femenina, y toda ella orientada en ese sentido: "En el cielo, habita en el corazón de María como en un tabernáculo sin mancha, y sobre la tierra se revela

[52] Constant interpreta en este sentido el texto del Apocalipsis, XII, 1 ss.

[53] *La Mère de Dieu,* p. 10.

[54] *Ibid.*, p. 355. "Pero, agrega Constant oportunamente, para comprender cosas tan puras, es preciso tener el corazón muy puro."

en el corazón de las madres."[55] Es un fuego sagrado, que arde a la vez en el mal y en el bien, destructor y vivificador, agente irresistible de los cambios necesarios.[56] Esta definición ambivalente prepara de manera satisfactoria la conversión del mal interpretado en bien, el gran acontecimiento que le va a ser dado al visionario contemplar en su prisión en presencia de un ángel de Dios. Esta redención se hará por la Pasión de María, que asume los dolores y las ofensas de las vírgenes y de las madres, a quienes la Cruz no ha aportado remedio. Esto es lo que ella dice a su Hijo, resucitado en vano en otro tiempo, y al cual incita a una nueva misión. "Una voz, se nos dice, se hizo oír en lo más alto de los cielos: el Hijo del hombre ha resucitado por la mujer; María es dos veces la madre de Dios." Jesús se dispone, pues, a volver a la tierra para curar las llagas de su madre, cuyo corazón, manos y pies sangran.[57] Aquí es una Mater dolorosa en un sentido nuevo, crucificada ella misma, lo que, para la imaginación cristiana, para la de Constant en todo caso, la iguala y la sustituye al Salvador.[58] Pero los ángeles de amor y de paz a quienes Jesús convoca para que lo ayuden en su empresa se declaran incompetentes y mientras que la Virgen Madre se lamenta y gime, Jesús tiene que recurrir a los ángeles de cólera y al ángel de la muerte. Aquí, el narrador, al ver el mundo a punto de aniquilarse, se angustia, pero su guía lo tranquiliza: "Cuando la humanidad adoraba a un Dios-Hombre, la falla del hombre hizo fallar a Dios en ella, y por eso has visto en el cielo la imagen de un Cristo expirado. Pero la Mujer permaneció viva en medio de las lágrimas y de las pruebas."[59] Como las mujeres de la tierra no fallaron, la Mujer celestial es la única que conserva el poder redentor. Sin embargo, el mundo sufre primero el aniquilamiento; Jesús, que no pudo salvarlo, convoca a las sombras al Juicio;[60] el último en comparecer es Satanás, que afronta a Jesús, ataca y derrota a los ángeles, y, una vez que queda solo frente al Hijo de María, lo provoca al combate; pero no puede nada contra él, porque el momento de la Redención ha llegado: los ángeles de paz y las almas santas bajan del cielo y cantan la transfiguración próxima del mundo. Ésta será, sin embargo, la obra, no de Cristo impasible, sino de su madre:

[55] *Ibid.*, p. 149.

[56] *Ibid.*, pp. 148-149, 150-151, 155-156.

[57] *Ibid.*, p. 177.

[58] María está imaginada en la cruz, *ibid.*, p. 381; pero la misma idea se encontraba ya en *Le Rosier de Mai*, publicado por Constant en 1839: véase la página titulada "Marie crucifiée avec Jésus" [María crucificada con Jesús].

[59] *Ibid.*, p. 196.

[60] Este largo relato del Juicio, en una obra que debe llevar a la conclusión, totalmente opuesta, de una redención final, podría parecer una concesión, fuera de lugar, a la ortodoxia y a la búsqueda de efectos fáciles, si precisamente no se tratara de refutar la escatología tradicional por una nueva versión, vana y abortada, de este episodio.

"María ha llevado a cabo su redención misteriosa; se ha sepultado bajo las ruinas del mundo para ser allí como un germen de vida nueva: ha absorbido en el dolor todo el odio injusto de los hombres para darles a continuación la nueva vida del amor."[61] María aparece, pues, surgiendo de la tierra entreabierta, con túnica blanca y manto de azur con estrellas de oro: "Miró al Salvador con una sonrisa de triunfo modesto, y le presentó el niño que tenía en sus brazos: He aquí el hijo de mis últimos dolores, dijo; he aquí el premio de mi victoria [. . .]. He aquí el hombre nuevo que deseaste, oh hijo mío [. . .]. Ahora tu deseo se ha cumplido, oh Verbo, y te has hecho carne en mi seno para permanecer por siempre entre los hombres."[62] Es una vez más otra nueva tríada la que se declara aquí; se compone de la Virgen con dos Hijos, el primero de los cuales, del que se dice haberse hecho carne en el segundo, tiene a la vez algo de un Esposo, de modo que el verdadero esquema trinitario sería: Dios o Cristo-María-Humanidad.

A decir verdad, no son estas variaciones huidizas y a veces contradictorias de la tríada divina las que importan. Lo esencial es, en todas estas combinaciones, la introducción conjugada, en el seno del complejo divino, del principio femenino y de la humanidad. "La idea de Dios", se dice en el límite, "no es más que la síntesis de la humanidad";[63] al término de la gran redención, la pareja divina Jesús-María "no se separará de la tierra, porque Dios se había aproximado a la tierra para siempre, y en ella había fijado su morada bajo la figura de la trinidad humana", es decir del hombre, de la mujer y del niño.[64] Es esta divinización de lo humano, o, si se prefiere, esta humanización de lo sagrado, la que constituye el germen profundo de la herejía romántica; a partir de ella se engendra y prolifera la invención teológica. Por la unión con la pareja divina, el visionario y su compañera hacen participar al género humano entero de la naturaleza divina, porque: "De la misma manera que todos los hombres vivían en mí por la inteligencia, todas las mujeres vivían en mi bienamada por la unidad del amor"; ahora bien, uno y otra tienen la garantía de la inmortalidad, "puesto que ella amaba al Hombre-Dios, y puesto que yo amaba a la Madre divina; puesto que en mí poseía ella a Cristo, y que en ella yo poseía a María, que es inmortal en su asunción gloriosa".[65] Toda esta teología, en su abundancia de combinaciones, se reduce, en último análisis, al cielo y a la humanidad, aproximados hasta confundirse.

Este ascenso divinizante del género humano no era fácil de integrar sin contradicción en el marco de la dogmática cristiana. No se rehace capri-

61 *Ibid.*, p. 261.
62 *Ibid.*, pp. 262-263.
63 *Ibid.*, p. 273.
64 *Ibid.*, p. 268.
65 *Ibid.*, pp. 298-299.

chosamente un sistema como el del cristianismo tradicional, cuya cohesión se ha establecido, en su equilibrio altamente irracional, a costa de varios siglos de titubeos y de interdictos. Toda alteración importante plantea de nuevo el problema de la estabilidad del conjunto, como ha podido comprobarse fácilmente en los ejemplos que preceden. Mantener las nociones y las personas del dogma ortodoxo, introduciendo en él temas tan ajenos y tan subversivos como la salvación por la mujer o la confusión de la tierra y del cielo, es entregarse a construcciones efímeras, en las que aquello que se toma de la tradición parece perder su razón de ser, y no conservarse sino por artificio. Los temas nuevos viven mejor en su expresión propia, en el estado de tendencias espirituales emancipadas del viejo dogma, expresándose, a mitad de camino de la religiosidad y de la literatura, en un simbolismo libre y sin sistema: en una palabra, tales como se ven en las creaciones del romanticismo misionero. El innovador humanitario, no bien quiere construir una teología, se agota entre contradicciones que parecen refutar por el absurdo el dogma oficial que les sirve de base. Así, en la Trinidad trastornada, el Padre, demasiado alejado de la humanidad, tiende a borrarse, aunque permanece indispensable, y el Hijo, el único que queda visible, se convierte sin pensarlo en el Esposo de la Madre divinizada. El heresiarca, no resistiendo al deseo de una divinidad bisexuada, añade al misterio de la obra que Dios en una mujer, que sigue admitiendo un incesto divino cuyo escándalo ni siquiera parece advertir; en él encuentra la posibilidad de un decisivo alumbramiento: el que da a luz la verdadera divinidad de la fe nueva, la humanidad regenerada.

Flora Tristan

En las páginas que preceden, no he hecho sino extraer lo esencial de la teo-mitología efervescente e infinitamente multiplicada del abate Constant. Vemos en ella, como con un cristal de aumento, y con un relieve por decirlo así escandaloso, los secretos movimientos de la herejía romántica. Los volvemos a encontrar atenuados, pero bien perceptibles, en los autores más inmediatamente relacionados con la persona de Constant. Quizá se ha exagerado su influencia en lo que concierne a Flora Tristan, sobre todo revolucionaria y feminista militante, autora de uno de los primeros proyectos de organización obrera, y mente poco inclinada, al parecer, a las especulaciones sobre la divinidad, excepto en la medida en que el humanitarismo siempre supone algún postulado en dicha esfera. Mantuvo una relación amistosa con el abate Constant desde 1837 hasta su muerte,[66] y le

[66] Véase Chacornac, *Eliphas Lévi*, pp. 32 ss. Tenemos sobre Flora Tristan el estu-

confió sus notas para la obra que ella proyectaba sobre la emancipación de la mujer. No se sabe si conoció a Ganneau o se dejó convencer por sus ideas; éste definía a la mujer como a una "paria", y así es como ella se designaba a sí misma, sin que se pueda decir cuál de los dos ejerció su influjo sobre el otro;[67] Ganneau figura en una lista de los suscriptores de la *Union ouvrière* de Flora.[68] Creía ella en el papel redentor de la mujer, guía o mesías de los tiempos modernos, y agente de una regeneración social cuya clave es su emancipación. Su feminismo, por lo demás como casi siempre el feminismo en aquella época, conciliaba con dificultad la rehabilitación de la carne y la dignificación espiritual del amor. Creía, como era obligado, en el papel misionero del arte, y lo definía en términos de comunicación divina,[69] como definía también la misión de la mujer.

Constant le hace decir: "Un hombre se sacrificó hasta la muerte, y el testamento que dejó fue el Evangelio [...]. Yo quiero amar como él amó y morir como murió él, con el fin de poder fecundar la viudez del Evangelio y dejar también una herencia para confundirla con la suya. Yo también necesito un calvario para proclamar en él, al morir, la emancipación de la mujer."[70] Escribió igualmente, en un diario inédito, testimonio más seguro de sus pensamientos: "El pueblo judío había muerto en el rebajamiento, y Jesús lo levantó; el pueblo cristiano ha muerto hoy en el rebajamiento, y Flora Tristan, la primera mujer fuerte, lo levantará."[71] Se suele relacionar muy equivocadamente esta convicción, que se juzga delirante, con el encuentro que tuvo en Inglaterra, al visitar el hospicio de Bethlehem (comúnmente Bedlam), con un loco francés que se creía el Mesías y pretendía trasmitirle su misión: en realidad, sólo habla de él con cierta simpatía romántica, como de un inspirado cuyas opiniones sobre la renovación del mundo confirman las suyas.[72] Prepararse para esta renovación y creerse investido de una misión de lo alto no era entonces cosa rara.

En cuanto a la vocación teológica, pocos indicios se ven de ella en su obra. Hay que advertir, sin embargo, que acostumbraba escribir "Dioses"

dio detallado de Jules L. Puech, *La Vie et l'oeuvre de Flora Tristan, 1803-1844*, París, 1925.

67 Véase el Mapah, hoja suelta ya citada, del 15 de agosto de 1838; y Flora Tristan, *Pérégrinations d'une paria*, 2 vols., París, 1838.

68 *Union ouvrière*, edición de 1844, p. XXIII.

69 Véanse sus artículos "De l'Art et de l'Artiste dans l'Antiquité et à la Renaissance" [Sobre el arte y el artista en la Antigüedad y en el Renacimiento], en *L'Artiste*, 2ª serie, t. I (1838), pp. 117 y 345; y su novela *Méphis*, 2 vols., París, 1838, especialmente t. I, pp. 33-34, 171, 188.

70 *L'Émancipation de la Femme ou le Testament de la Paria*, Prefacio, p. 14.

71 Diario de 1843, citado por Puech, *op. cit.*, p. 392, nota 1.

72 Flora Tristan, *Promenades dans Londres* [Paseos por L.], París-Londres, 1840, pp. 256 ss.

en plural para significar una multiplicidad en la naturaleza divina. Se lee en su Diario: "Si no creyéramos en un Dioses providencial, que guía y prevé todas las cosas, sería espantoso."[73] La idea providencial es de las más comunes en el humanitarismo, pero el plural asombra; allí donde figura en la *Émancipation de la femme* publicada a título póstumo por Constant, es, pues, auténtico. Constant pretende que resume una trinidad: principio generador (o masculino), principio que concibe y da a luz (o femenino), alumbramiento realizado o mundo.[74] Constant formula a veces él también esta trinidad del Padre, de la Madre y del Universo creado;[75] pero nosotros podemos preguntarnos si, en este caso, la inventora no habrá sido Flora, ya que leemos de pluma de una de sus amigas y adeptas: "Para ella, el triángulo es la imagen de Dios, y tenía un sello que lo presentaba, y su papel de cartas llevaba también este signo religioso. Pero en el sello y en el papel el triángulo estaba trazado simplemente y no llevaba más que estas inscripciones: padre, madre, embrión, una palabra en cada lado del triángulo, y Dios en el centro."[76] La tentación teológica, como vemos, no estaba, tampoco en ella, totalmente ausente.

Alphonse Esquiros

El caso de Esquiros es más significativo. Después de haber hecho sus estudios, como Constant, en el seminario de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, se orientó desde los diecinueve años (había nacido en 1812) hacia el grupo romántico joven, permaneció largo tiempo en la órbita de Hugo,[77] simpatizó quizá con los Jeune-France de 1831-1832, y en todo caso estuvo vinculado con el grupo que se reunía hacia 1834 en el callejón del Doyenné en torno de Nerval, de Gautier y del pintor Rogier.[78] Colaboró por la misma época y durante varios años, sobre los temas más diversos, en *La France littéraire*, y después, en los años 1840, en la *Revue de Paris*, en la *Revue des Deux Mondes*, y sobre

73 Citado en Puech, *op. cit.*, p. 390.

74 *L'Émancipation...*, pp. 66-67.

75 Véase *La Mère de Dieu*, pp. 337-338.

76 Carta de Éléonore Blanc, del 25 de noviembre de 1845, citada por Puech, *op. cit.*, p. 391, nota.

77 Véase en *Les Hirondelles* [Las golondrinas], París, 1834, el poema titulado "Envoi" [Envío], p. 243; en *La France littéraire* de octubre de 1836, el que se titula "Lettre à Victor Hugo" [Carta a Victor Hugo], pp. 210 ss.; finalmente, en *Les Chants d'un prisonnier* [Los cantos de un prisionero], París, 1841, p. 115, la composición que comienza así: "Poeta, acabo *Les Rayons et les Ombres*".

78 Véase Jacques P. Van den Linden, *Alphonse Esquiros: de la bohème romantique à la république sociale* [A. E.: de la bohemia romántica a la república social], París, 1948, pp. 23 y 27.

todo en *L'Artiste*. Conoció a Baudelaire, diez años más joven que él, en la época de sus comienzos. Fue, como muchos otros de esta segunda generación del romanticismo, folletinista, polígrafo, publicista en todos los géneros, y a la vez poeta; publicó crónicas sobre los manicomios y los cementerios parisienses,[79] fue colaborador, y después director de una colección de las *Belles femmes de Paris et de la Province,* con retratos,[80] en la que colaboraron Gautier y Houssaye, y publicó informaciones y reflexiones sobre la prostitución, las obreras y la situación de la mujer,[81] mientras sacaba a luz una novela y dos volúmenes de versos.[82] Lo que lo distingue de los periodistas literatos que se multiplican en esta época, es que, a la vez que a sus artículos, folletines y publicaciones diversas, se dedicaba a un humanitarismo militante. Él fue quien llevó en 1839 al abate Constant a casa del Mapah; en 1840 publicó un *Évangile du Peuple,* que le valió ser encarcelado en Sainte-Pélagie, donde tuvo como vecinos a Constant y a Lamennais. Siguió militando con ardor en la democracia avanzada, sobre todo después de la revolución de 1848. Se expatrió bajo el segundo Imperio, y fue, en 1869 y en los primeros años de la Tercera República, diputado de extrema izquierda, y después senador. Murió en 1876.

En lo esencial de sus ideas: progreso providencial de la humanidad, emancipación del pueblo, renovación y misión del arte, siguió la línea común. Pero estos temas humanitarios acabaron revistiendo en él un color teológico. En sus primeros escritos se había mostrado adepto fiel del romanticismo de los cenáculos; conservaba de ellos la religiosidad poética, apegado al espíritu de 1824 y de *La Muse française* tanto como al de 1830. La poesía, según él, "es la sinfonía de los seres y de sus relaciones; es la concordancia del cielo con la tierra; la poesía es un misterio, un sacerdocio, una función divina y social"; "los poetas tienen algo del hijo de Dios: han de atravesar el Calvario para llegar al Tabor".[83] Escribía entonces en favor del "arte cristiano", como hacía más de un superviviente de la *Muse.*[84] Proclamaba la insuficiencia del deísmo

[79] *Revue de Paris,* enero-marzo de 1844.

[80] París, 1839-1840.

[81] *Les Vierges folles* [Las vírgenes locas], París, 1840; *Les Vierges martyres* [Las vírgenes mártires], París, 1842; *Les Vierges sages* [Las vírgenes prudentes], París, 1842.

[82] *Le Magicien* [El mago], 2 vols., París, 1838; *Les Hirondelles,* París, 1834 y *Les Chants d'un prisonnier,* París, 1841.

[83] *Les Hirondelles,* Prefacio, pp. 11-12 y 9. ¿Confunde la Transfiguración en el Tabor, que en los Evangelios precede de lejos a la Pasión, con la Resurrección o la Ascensión? Es curioso que la misma confusión se encuentra en Quinet, quien en la conclusión de sus *Jésuites* (1843), habla de "la aurora de la trasfiguración tras de la noche del sepulcro" (*Oeuvres,* ed. Hachette, t. II, p. 122), y repite todavía el mismo error, en *Le Christianisme et la Révolution française* (1845, en las *Oeuvres,* t. III, p. 62).

[84] Véase su artículo "Philosophie du christianisme" en *La France littéraire* de mayo de 1835, pp. 5 ss.; este artículo fue reproducido en parte con el título de "L'art chré-

y del eclecticismo, y la necesidad de admitir una revelación primitiva renovada por Jesús.[85] Pasó después, un poco tarde, a un romanticismo más inquieto: su novela del *Magicien,* en 1838, es en ciertos aspectos del linaje de *Notre-Dame de Paris.* Su humanitarismo en todo caso ha germinado sobre un fondo romántico, y se desarrolló hacia 1840, en predicación militante, bajo la forma de una reinterpretación de la Escritura. *L'Évangile du Peuple* es una nueva lectura, comentada episodio por episodio, del texto evangélico: el designio principal es, como siempre, aplicar a los males de la sociedad presente y a la esperanza de su regeneración, todo lo que hasta entonces estaba interpretado en la perspectiva de la salvación eterna de los individuos: el Reino de Dios es la emancipación de los pobres, el Juicio Final el castigo de los opresores. Este género de exégesis hacía ya largo tiempo que no tenía nada de original, aunque la versión de Esquiros sobrepasa en cohesión, vigor y elocuencia, a las que pudieron precederla. Pero no basta a sus ojos interpretar el sentido de una antigua enseñanza y desear que salga finalmente victoriosa; la victoria no puede resultar más que de una nueva acción divina, de una nueva redención que complete la antigua, y operada por una nueva encarnación: "El Hijo del hombre estará a punto de venir, es decir, esta vez, el Cristo-Pueblo [. . .]; si el Verbo se hizo carne en la persona de Jesús, un día habrá de hacerse pueblo en todos los hombres; éste será el segundo y último advenimiento, es el Mesías que esperan los cristianos."[86] Esta manera de interpretar la vuelta de Cristo y el Juicio, nociones ortodoxas, en el sentido de una investidura divina de la masa humana, la sostiene a lo largo de todo el nuevo Evangelio, así como una investidura particular de Francia como Mesías de los pueblos con su Pasión en Waterloo.[87] Conocemos estos temas, y cómo los sufrimientos de los pueblos, semejantes al sufrimiento de Jesús, deben resolverse igualmente en una resurrección: "Una gran voz gritará por segunda vez en el cielo: Cristo ha resucitado, *Christus resurrexit.* Y Cristo está vez será toda la humanidad."[88]

Hemos observado ya, a propósito de Lamennais, hasta qué punto esta identificación, que es una divinización del pueblo, es perjudicial para la idea misma de redención, e incluso de encarnación. No es posible dejar de interrogarse respecto de la noción de un mesías salvador de sí mismo, y preguntarse lo

tien" [El arte cristiano] en el *keepsake* titulado *Couronne littéraire* [Corona literaria], París, Louis Janet [1837], pp. 67-71.

[85] Véanse sus artículos de *La France littéraire* sobre Saint-Marc-Girardin (marzo de 1835, pp. 155 ss.), sobre Thiers (octubre de 1835, pp. 282 ss.); sobre Guizot (diciembre de 1835, p. 209); y p. 236, la conclusión de conjunto; también abril de 1835, pp. 353 ss.

[86] *L'Évangile du Peuple*, p. 145.

[87] Así *ibid.*, pp. 334, 300.

[88] *Ibid.*, p. 332. La similitud Cristo-Pueblo en el plano de los sufrimientos padecidos está desarrollada en la p. 326.

que significa la encarnación de Dios en un ser terrenal preexistente, como es el pueblo. Estas referencias teológicas, ¿son otra cosa que la expresión figurada de una esperanza puramente terrena? Ese Pueblo-Dios, ¿no es simplemente la humanidad doliente de la historia, emancipada y dignificada de sus propias manos, de acuerdo sin duda con la voluntad de Dios, según la perspectiva humanitaria común? ¿Será más que pura metáfora el anuncio en estos términos de una nueva Eucaristía; "Bebemos y comemos transustanciados en progreso, la carne y la sangre de todos los mártires de la humanidad"?[89] Es dicífil responder a estas preguntas, precisamente porque la literatura, desde hacía dos o tres generaciones, volvía indecisa la frontera entre lo religioso y profano.

Esquiros no omitió tampoco marcar la redención final con un signo femenino. ¿Teológicamente o metafóricamente? No parece tener en cuenta nada más que un paralelo simbólico cuando escribe: "Así como del seno de María salió Jesús salvador de los hombres, así también del seno de la mujer transfigurada saldrá la postrer salvación del mundo." La "mujer transfigurada" no es otra que la mujer terrena, emancipada y regenerada, en nuestra época, de la que el humanitarismo espera la salvación social universal. Se lee en la misma página:[90] "Así como todos los hombres han de tener su parte en la resurrección, todas las mujeres han de tomar la suya en la asunción de María", lo cual parece aludir a dos próximas intervenciones celestiales, una de ellas femenina; pero en el mismo lugar se lee, más sencillamente, que "la ascensión de Jesús y la asunción de María son las dos grandes figuras bíblicas de la rehabilitación completa de la humanidad". Y lo mismo cuando, identificando a María con la libertad, escribe: "La libertad, madre de los pueblos, permanecerá de pie junto a su hijo en el Calvario."[91] Aquí la Escritura está más bien interpretada figurativamente que corregida. Es la teología del Mapah, pero reducida sin duda del plano de las presencias reales a la de los símbolos. Por eso Esquiros puede pasar sin dificultad de María a María Magdalena, personaje éste desprovisto de implicaciones teológicas, y escribir: "Al encargar a Magdalena que anuncie su resurrección a los discípulos,[92] Jesús comienza en la persona de esta pecadora la misión y el gran apostolado de la mujer, que será el de anunciar al mundo la resurrección de la humanidad."[93] María Magdalena es naturalmente el tipo de las mujeres-parias cuyo rescate inaugurará el de todo el género humano; las llama "las María Magdalenas, las cortesanas,

[89] *Ibid.*, p. 249.
[90] *Ibid.*, pp. 338-339.
[91] *Ibid.*, p. 312.
[92] Evangelio de San Juan, XX, 1-18; en los demás Evangelios, María Magdalena no aparece sola.
[93] *L'Évangile du Peuple*, p. 320.

las pecadoras, todas las grandes conversas que habrán sufrido mucho y amado mucho,[94] todas las que se encuentran fuera de la sociedad, llorando, y que se inclinan de cuando en cuando para mirar en el sepulcro y ver si el cadáver del pueblo crucificado y muerto se pone en movimiento".[95]

Esquiros naturalmente se refirió en varios lugares a la cesación del mal y el rescate de Satanás. No quiere ver en el pecado original y en sus efectos sino una "conquista moral", e invoca el "felix culpa" de San Agustín contra el dogma y el concepto mismo de decaimiento.[96] Esta actitud se empareja con la exaltación de la humanidad heroica, y en particular de los parias y de las víctimas del mal social, testigos eficaces del progreso necesario: "En el número de las cosas mudables que están ahora en vías de progreso hacia una renovación venidera, colocaremos en primer lugar el mal. Aquí se encuentra la razón filosófica de la predilección que se nos reprocha por las condiciones desgraciadas y viciadas [. . .]. El mal es, en el estado presente de las cosas, la prueba y la iniciación del bien; es el caos cubierto de una noche profunda, en el seno del cual se agitan confusamente, en las tristes y dilatadas soledades de nuestra sociedad, los elementos informes de una creación venidera."[97] Así, es en las regiones del mal, en el drama que las habita, donde se elabora el triunfo universal del bien. Evidentemente un arrepentimiento, una sumisión al bien serán la señal de la gran liberación; pero a esta sumisión, la llama Esquiros "alianza del bien y del mal", reconciliación más que rescate. En la teología figurada con que Esquiros acompaña esta perspectiva, Satanás será reconciliado con Dios, y arrancando a la noche: "agitando con esfuerzo sus largas alas cubiertas de polvo y de tinieblas, alzará su vuelo hacia las claridades del cielo".[98] Una glorificación universal del género humano no puede dejar que subsista el Tentador que simboliza su deshonor; pero tampoco puede confirmar por completo el dogma de este deshonor: la reconciliación final es, en el sentido forense de la palabra, una rehabilitación, que corrige retroactivamente un dogma aflictivo.

Ha existido pues, en realidad, en el sentido amplio de la palabra, una teología romántico-humanitaria, aunque se pueda discutir el alcance exacto, en este caso, de la noción de teología. Se ha podido ver que, incluso bajo sus formas más acusadas, se emparenta siempre en algún grado con la filosofía simbólica y la literatura. En la literatura propiamente dicha, aun en la más cercana a la

[94] Alusión al episodio de la pecadora (que no es necesariamente la misma que María Magdalena), en *Lucas*, VII, 36 ss. (en especial VII, 47).

[95] *L'Évangile du Peuple*, la misma página 320.

[96] *Les Vierges sages*, p. 36 y n.

[97] Esquiros, *L'Évangile du Peuple défendu*, París, 1841, pp. 120, 122-123.

[98] *Ibid.*, pp. 123-124.

influencia de los heresiarcas o que se pretenden tales, se atempera y se atenúa; es utilizada más que adoptada, y se atiene a formas aceptables por un amplio público moderno. El propio Esquiros, en el momento en que escribía la defensa de las doctrinas de su Evangelio, celebraba a su modo en su prisión las correspondencias poéticas del universo y mezclaba libremente con la religión y con la teología de la humanidad cantos de ensueño, de duda y de interrogación romántica.[99] Esta libertad es más sensible todavía en aquellos que han recibido desde más lejos que él los ecos del dogma humanitario: todos los grandes creadores románticos están casi en este caso.

[99] Véanse *Les Chants d'un prisonnier*.

XIII. EDGAR QUINET

NACIDO CASI con el siglo, en 1803, muerto en 1875, Edgar Quinet trató de formular, desde el comienzo hasta el final de su vida, la fe de los tiempos modernos. Fe que se muestra en él, desde el origen, exenta del espíritu de sistematización y de la tendencia a predecir con exactitud las formas sociales del futuro que son las características ordinarias de la utopía contemporánea. Frente a la Iglesia y al segundo Imperio, Quinet fue irreductible; en 1870 asumió el papel de padre espiritual de la nueva república, junto con Hugo y Michelet. Su obra, en la que se combinaban las certidumbres del humanitarismo con el espíritu de libertad, llegó a ser una de las Biblias de la República, cuando ésta se asentó al fin definitivamente en Francia.

No conoció realmente en su juventud ese repudio de la filosofía del siglo precedente que constituyó bajo diversas formas, después de 1800, el punto de partida de todas las doctrinas nuevas. Su primera obra, *Les Tablettes du Juif errant,* especie de cuento satírico al gusto del siglo XVIII, fue, nos dice, "un primer esfuerzo por resistir a la fascinación de los sistemas literarios y filosóficos de aquella época, que eran como un revoque de todas las servidumbres pasadas".[1] Se había criado en la "religión natural" que le enseñaba su madre, rezándole a Dios "en todo lugar en donde se presentaba la ocasión, en el campo, en el bosque, en el jardín, en la huerta, jamás en momentos fijados de antemano".[2] Su experiencia más intensa, al comienzo de su vida, fue una reacción apasionadamente patriótica a la invasión de 1814 y 1815, y un profundo alejamiento por los hombres de la Restauración.[3] Así, ignoró la línea quebrada por la cual la generación romántica, asentándose primero en el pasado, trató a continuación de enlazarlo con el futuro. Ningún neocristianismo precedió en él la fe humanitaria; llegó a ella directamente, a partir de una sensibilidad filosófica completamente moderna. No hizo más que atravesar el espiritualismo cousiniano y doctrinario, que fundaba la libertad en un semi-repudio de la filosofía de las Luces. Había leído a Madame de Staël en el colegio, y sobre

1 Advertencia de 1858 de la reedición de las *Tablettes du Juif errant* [Memorias del judío errante] (ed. orig., 1823), reproducida en el tomo XI de las *Oeuvres complètes,* p. 444. La edición de las *Oeuvres* a la que remito, es, salvo excepción, la que se publicó en 30 volúmenes en Hachette, s. f. (hacia 1877-1882).

2 Quinet, *Histoire de mes idées, autobiographie*, en *Oeuvres complètes*, t. XV, p. 33.

3 *Ibid., passim.*

todo, en el libro *De l'Allemagne,* los capítulos sobre el entusiasmo.[4] Se persuadía sin duda de que la ironía y la sátira no eran suficientes: "Hay que construir ahora, escribía, se necesitan convicciones y afectos, y sentimientos de libertad y de humanidad. Y no es con la crítica, con la burla con lo que se consigue."[5] Pero, dicho esto, se separó muy pronto de la descendencia filosófica de Mme. de Staël. En cuanto a los sistemas utópicos que pretendían extraer de la ciencia un dogma social, parece haberlos ignorado, habiéndose definido a sí mismo antes de que se difundieran: mucho antes de 1830, profesaba ya los elementos de su doctrina.

Necesidad histórica, conciencia, futuro

Ya en 1823, si hemos de creerle, escribía una *Histoire de la conscience humaine et de la personnalité morale* [Historia de la conciencia humana y de la personalidad moral], seguida pronto de un estudio sobre *Les Institutions politiques dans leurs rapports avec la religion* [Las instituciones políticas en sus relaciones con la religión]. Por dudar de sus fuerzas, nos dice, renunció a estos proyectos, limitándose, en el mismo orden de ideas, a traducir a Herder.[6] La idea de una filosofía de la historia que describiera conjuntamente el desarrollo del espíritu humano y el de las formas sociales había llegado a ser corriente; no lejos de Quinet, el eclecticismo profesa la unión de la historia y de la idea. No repugnaba tomar del cristianismo una visión espiritual de la historia, con tal de que fuera bastante amplia, y rebasara el providencialismo estrechamente confesional de un Bossuet.[7] Los pensadores laicos integraban el cristianismo en un desarrollo providencial más vasto. Así lo hizo Quinet. Su traducción de Herder se publicó en 1827-1828,[8] precedida de una larga Introducción, donde se elogia al cristianismo por haber revestido por primera vez de significación la historia universal asociándole a Dios: "Hoy mismo en que el genio del análisis y el escepticismo parecen haberlo cambiado todo, no tenemos otra creencia histórica. Únicamente, agrega, lo que era particular se ha

[4] Véanse las *Lettres à sa mère* [Cartas a su madre], en *Oeuvres complètes,* Hachette, t. XXIX, pp. 54-56, 62-64 (cartas de 1819 y 1820).

[5] *Ibid.,* pp. 218 (1823), 356 (1825).

[6] Véanse las notas de Quinet, en Apéndice al tomo X, París, 1858, de la edición Pagnerre de las *Oeuvres complètes,* pp. 317-318.

[7] Véase, por ejemplo, en cuanto a la aceptación de tal visión de las cosas en el medio liberal, unas reflexiones sobre Herder en un artículo anónimo del *Mercure de France au dix-neuvième siècle,* t. XXII (1828) pp. 201 ss.

[8] Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité, ouvrage traduit de l'allemand et précédé d'une Intruduction par Edgar Quinet* [Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad, obra traducida del alemán y precedida de una Introducción por E. Q.], 3 vols. París, 1827-1828.

vuelto general; lo que se tocaba con el dedo se ha vuelto impalpable; lo que apareció en tal lugar, en tal siglo, se ha vuelto la obra de todos los lugares y de todos los siglos."[9] Hay que entender que, si bien el cristianismo atribuyó felizmente un sentido a la historia, fue de su parte una pretensión abusiva haberse colocado en el centro de esa historia, en la que participan conjuntamente todos los pueblos y todas las creencias. La perspectiva humanitaria engloba y disuelve la cristiana, en Quinet como en otros, y la Pasión de Cristo tiene su continuación en las pruebas que sufre la humanidad entera: "Sabemos bien que ni la corona de espinas, ni el hisopo y la hiel serán evitados."[10]

Puede parecer, a primera vista, que Quinet no disputa sus títulos al cristianismo sino para afirmar mejor los de la conciencia humana, como agente libre, distinto del orden natural. Contradice así el determinismo de Herder, según el cual "la humanidad no es ni fue en sitio alguno, de acuerdo con las circunstancias de tiempo y de lugar, sino lo que podía ser y sólo lo que podía ser". Cierto es que el humanitarismo entero tiende a postular tal necesidad, y a justificar por ella todas las etapas de la historia. Pero la humanidad juzga el desarrollo en el cual se halla incluida, y no puede convencerse de que no actúa sobre él, por un privilegio que precisamente la distingue y la define. ¿Habrá que admitir que lo que libera al hombre de la necesidad natural no sea sino otra necesidad, la que le hace ser el instrumento de una idea divina? "Es preciso, según Herder, que haya existido un punto en el espacio, un momento en el tiempo, en el que Dios se haya comunicado con el hombre, para enseñar a este niño desorientado el camino que debía seguir." Ahora bien, según Quinet, el progreso atestigua "una actividad que no dimana más que de sí misma; y esta actividad la conocemos, la sentimos, sabemos cómo la llaman [. . .]. La historia, tanto en su comienzo como en su final, es el espectáculo de la libertad [. . .]. El día en que la libertad le faltara al mundo sería aquel en el que la historia se detendría".[11] La historia del hombre es la de una toma de conciencia cada vez más aguda de aquello que lo separa de la naturaleza: tal es lo que se ve en la marcha de la mitología, donde naturaleza y conciencia se encuentran dotadas de una existencia cada vez más distinta, hasta llegar a ser antinómicas; en la marcha del arte, cada vez más personal y humano; y en particular, en la de la poesía épica, que de la totalidad natural desprende la conciencia de una nación o de la humanidad.[12]

[9] Introducción de Quinet a su traducción de Herder, reproducida en *Oeuvres complètes*, Hachette, t. VIII, p. 10; véase igualmente p. 62.

[10] *Ibid.*, p. 11.

[11] *Ibid.*, pp. 28, 30-31, 33-34.

[12] Quinet, *De l'origine des dieux* [Sobre el origen de los dioses], en *Oeuvres complètes*, t. VIII, *passim*. Este opúsculo que permaneció, creo, inédito hasta el tomo I de las *Oeuvres complètes*, Pagnerre (1857), está fechado en él en 1828; es la misma

Pero en Quinet estas intuiciones son combatidas por la intención, pese a todo bien arraigada, de vincular el orden humano a una armonía general; con ello, y en flagrante conradicción consigo mismo, se ve conducido a arrebatar expresamente al hombre el dominio de la historia: "La historia, escribe, parecía ser propiedad absoluta del hombre [. . .]; fue una idea osada el haberle desposeído de aquélla y de haberle hecho descender del primer puesto que se había arrogado, para poner en su lugar el pensamiento universal, del que no es más que la expresión dócil."[13] Este "pensamiento universal" es sin duda otro nombre de la conciencia de la humanidad, pero considerada como entidad que trasciende el yo individual y anula, de hecho, su libertad. Quinet no evita, pues, la ambigüedad, común a todo el humanitarismo, en virtud de la cual la historia depende del libre albedrío humano a la vez que de una necesidad superior a él. En un día para Quinet memorable, bajo el imperio de un sentimiento de comunión con toda la humanidad histórica, "me pareció por algún tiempo, nos dice, que mi personalidad iba a ser absorbida en la conciencia universal del género humano". Cierto es que agrega al punto: "Apenas se ha hecho de la ley de la humanidad la ley del propio ser, se comienza a vivir de la vida universal, a gozar de toda la plenitud del yo."[14]

Es resolver un tanto rápidamente la dificultad; pero la preocupación por la conciencia personal y por sus prerrogativas era grande en él; en otro lugar, y por la misma época, escribe para definir la historia: "Es el trabajo del *yo* el que se abre paso poco a poco, se desprende gradualmente de lo que le es ajeno, y aspira a darse a conocer bajo la forma más libre."[15] Este progreso, nos dice, es sensible cuando se pasa de la India y del Oriente a Grecia, y después al mundo cristiano; el cristianismo sustituye el infinito del universo, de los imperios o de las ciudades, por el del sujeto humano, que los tiempos modernos exaltan todavía más. Pasado algún tiempo habría de desarrollar esta idea al hacer la crítica de la *Vie de Jesús* de Strauss, y el método de exégesis que tiende a disolver el papel del individuo innovador en el flujo colectivo de las creencias y de los cultos. Strauss realiza este trabajo con relación a la persona de Jesús, y pretende que éste no sea sino el símbolo de una época de la humanidad; esa es realmente "la apoteosis del género humano a la que todos, en mayor o menor medida, hemos contribuido desde hace algunos años". Y como la "apoteosis del género humano" es el propio humanitarismo, un *mea*

fecha que le atribuye Madame Quinet (*Edgar Quinet avant l'exil* [E. Q. antes del exilio], París, 1888, p. 127).

[13] Introducción a la traducción de Herder, en *Oeuvres complètes*, t. VIII, p. 39.

[14] *Ibid.*, pp. 57, 60.

[15] *Étude sur le caractère et les écrits de Herder* [Estudio sobre el carácter y los escritos de H.] (fechado en mayo de 1827, y publicado en 1828 a continuación de su traducción, en el tomo III), reproducido en las *Oeuvres complètes*, con el título de *Essai sur les oeuvres de Herder*, t. VIII, p. 79.

culpa así llega lejos, y tiene valor de indicación esencial. Quinet escribe: "Despoja al individuo para enriquecer la especie, disminuir al hombre para acrecentar la humanidad, he ahí la propensión [. . .]. Esta idea tiene cierta grandeza titánica que nos encanta a todos." ¿Pero dónde puede hallarse la excelencia de la humanidad si no es en la conciencia, ese privilegio de cada uno de los individuos de que está constituida? "Suponiendo, pues, que quisiéramos exaltarnos con todo el género humano, no debemos renegar de la dignidad de la persona." Ahora bien, precisamente, "todo el genio mismo del cristianismo está en haberla consagrado de una manera absoluta", en haber mostrado el infinito que existe en el interior de cada conciencia.[16] Dicho de otro modo, hay que considerar en el papel de Jesús, y en el del cristianismo entero, un principio de dignificación espiritual del individuo. El humanitarismo de la época estima como valores esenciales la conciencia y la libertad, a las que apela tanto como se inclina, por otra parte, a absorberlas en el ser colectivo. Quinet no se sustraía más que otros a la contradicción, pero sus reflexiones plantean claramente la cuestión y valen como advertencia. Ha compuesto, en otro orden de ideas, un alegato en favor de la individualidad de Homero,[17] cuando ha escrito: "Aquí hay una cuestión semejante a la que examiné en la *Vie de Jésus* [. . .]. ¿Hay que absorber en el gran todo anónimo, no sólo la historia, sino la poesía? He reivindicado los derechos del poeta, del artista y del héroe. No hablemos demasiado mal de la individualidad y de la conciencia."[18]

Otra de las dificultades del humanitarismo está en la noción del futuro. Este futuro esperado es el alma de la doctrina, que sólo es meditación e interpretación del pasado en la expectación del porvenir. La utopía lo da como conocido —posee su fórmula— y próximo; el humanitarismo, por prudencia, por desconfianza de los dogmas demasiado precisos, quiere que sea objeto de búsqueda y de leyenda; se fija en el movimiento hacia el porvenir más que en el porvenir mismo. Tal es el caso de Quinet, que no se atreve a decir lo que será ese porvenir, que duda incluso si será religioso o si su novedad estará precisamente en dejar de serlo, a diferencia de todos los tiempos pasados. Escribe, a propósito de la Revolución francesa: "Su ley, su ley terrible es romper la tradición religiosa. Se le ha reprochado, y tal es, en efecto, su misión próxima; porque hay épocas en la que es preciso que el hombre marche solo

[16] "Examen de la Vie de Jésus par le docteur Strauss" (artículo de la *Revue des Deux Mondes*, 1º de diciembre 1838); cito de las *Oeuvres complètes*, t. VIII, pp. 211-212.

[17] Artículo sobre Homero (*Revue des Deux Mondes*, 15 de marzo de 1836), reproducido en 1839 en *Allemagne et Italie* para formar con otros artículos un conjunto titulado *De l'histoire de la poésie* (t. II, pp. 95 ss.), que vuelve a encontrarse en el tomo IX de las *Oeuvres complètes*.

[18] Advertencia, fechada en 1857, y precediendo a *De l'histoire de la poésie* (en *Oeuvres complètes*, t. IX, p. 292).

y muestre lo que sabe hacer sin Dios."[19] Sin embargo, "la dignidad de nuestra época, escribe también, consiste en no poder resignarse a esta privación, y hacerse a sí misma cultos premeditados".[20] Premeditados, dicho de otro modo, artificiales: y menciona, como tentativas religiosas recientes en Francia, el catolicismo liberal de los lamennesianos y el sansimonismo, uno y otro muy actuales en aquella fecha de 1831, pero sin dar mucha importancia ni al uno ni al otro. Costaba trabajo aceptar, en materia de religión, la idea de un vacío absoluto del futuro. El humanitarismo, por deseoso que estuviera de llenar este vacío, se interrogaba más que dogmatizaba. Quinet deja en libertad su imaginación: habla de una religión nueva prosperando a favor de una migración de pueblos, e implantándose en el seno de la naturaleza americana, en los lagos de las Floridas y los cactus del Perú; o bien ve la idea religiosa terminada y la tierra, agotada al fin por haber producido tal fruto, girando en el viento del abismo. No cree, como los eclécticos, que en el futuro pueda la filosofía hacer las veces de religión; para desempeñar tal papel, se necesitaría una fe que pudiera ser a la vez doctrinal y popular. La vislumbraba en la tradición de la Revolución francesa, en el apostolado de Francia entre las naciones y en la democracia futura.[21] Pero la democracia misma, cuando haya triunfado, no será sin duda más que un paso hacia algo que Quinet declara ignorar, hacia "el orden nuevo sobre el que está trabajando el mundo, y que hoy nadie puede decidir ni prever".[22]

"AHASVÉRUS"

En los años que siguieron a 1830, Quinet, literato tanto y más que filósofo, probó a dar vida a su meditación en grandes ficciones poéticas. Se interesaba desde hacía bastante tiempo en la poesía épica, y sobre todo en esa epopeya moderna de la humanidad cuyo proyecto, de la *Palingénésie* de Ballanche a *La Légende des siècles,* ha obsesionado al humanitarismo romántico. "Y ahora, escribía ya en 1828, que un hombre disponga de los anales de la humanidad como Homero disponía de los del pueblo griego, que como unidad elija la unidad de la historia y de la naturaleza, que compare a seres reales a tra-

[19] "De l'avenir des religions" [Sobre el porvenir de las religiones], artículo publicado el 15 de julio de 1831 en la *Revue des Deux Mondes*, pp. 117 ss.; cito de las *Oeuvres complètes*, t. VIII (donde el artículo está reproducido con el título "De l'avenir de la religion"), p. 276.

[20] *Ibid.*, p. 277.

[21] Véase "De l'Allemagne et de la Révolution", artículo del 1º de enero de 1832, en la *Revue des Deux Mondes*, reproducido en las *Oeuvres complètes*, t. VII, pp. 179 ss., y fechado en 1831.

[22] *Ibid.*, p. 232.

vés de los siglos, en la vía maravillosa del infinito, que esas escenas se suceden y se encadenen, no ya en las sombras del infierno, del purgatorio y del paraíso de la Edad Media, sino en un espacio tan ilimitado, resplandeciente de una luz más completa, habrá alcanzado la forma posible y necesaria de la epopeya en el mundo moderno."[23] En la ejecución de este proyecto, se atuvo a la prosa, una prosa poético-filosófica que le pareció el instrumento natural del nuevo género. Sin embargo, dio a su *Ahasvérus* la forma de un drama, más que de una narración épica; la obra, toda en diálogos, monólogos y coros, es un "misterio", en el sentido medieval, renovado no hacía mucho por Byron; porque, escribe, "el futuro del drama está en el misterio".[24] De manera esencial, es el problema de una figuración moderna de lo sagrado, tantas veces planteado en el debate sobre el empleo de lo maravilloso épico, que las síntesis poéticas del humanitarismo se esfuerzan en resolver; epopeyas o dramas, lo resuelven trasladando al nivel del símbolo o de la leyenda lo que, en el universo teológico, se presenta como verdad sobrenatural.

De hecho, *Ahasvérus,* publicado en 1833, es la primera de esas síntesis que haya sido terminada y entregada al público. Este drama utiliza la leyenda de inmortalidad del Judío Errante para representar la sucesión de los tiempos y de las sociedades; pero al Judío, portador de su nombre tradicional, va unida una Raquel, criatura celestial caída de su primer estado, habilitada ella también, por su inmortalidad nativa, para atravesar los siglos.[25] En la distribución de este drama infinito, Quinet ha hecho entrar el universo entero; ha dado la palabra no sólo a los personajes del cielo, de la fábula y de la historia, sino a los astros, a los elementos, a los ríos y a las montañas, a los animales y a los monstruos, a las ciudades ilustres, al desierto, a todos los seres de la naturaleza. Dios, treinta y cinco siglos después del fin de este mundo, ordena a los serafines que pongan en escena, para la instrucción de los santos, la historia de nuestra tierra difunta, como preludio a la creación que proyecta de un nuevo mundo, mejor que el precedente. Esta historia de la Tierra se divide en cuatro jornadas. La primera representa la creación, y después la formación de las naciones primitivas, y termina con una Navidad, con magos y pastores. La segunda saca a escena la Pasión, y principalmente el episodio en que Ahasvérus se niega a dejar que Cristo cargado con la cruz, descanse un momento a su puerta, y Cristo lo condena a caminar errante sin descanso hasta el día

[23] *De l'origine des dieux* [Sobre el origen de los dioses], en *Oeuvres complètes,* t. VIII, pp. 270-271.

[24] "Ahasvérus" (observaciones a manera de Introducción y trozos de la obra por publicarse), en la *Revue des Deux Mondes* del 1º de octubre de 1833, p. 9.

[25] Lamartine pensó también, en sus proyectos de epopeya de la humanidad, en hacer figurar un ángel caído en varias épocas sucesivas; pero, en 1833, lo que había escrito de sus *Visions* estaba inédito, y *La Chute d'un ange* [La caída de un ángel] es de 1838.

del Juicio; esta jornada termina con el anuncio de las invasiones bárbaras. La tercera se desarrolla en la Edad Media, en una ciudad a orillas del Rin: el ángel Raquel, a quien se ha visto tocar la viola en Navidad, ha sido rebajado a la condición de mujer terrena por haberse compadecido de Ahasvérus en el momento en que Jesús lo maldecía; está condenada a vivir en compañía de la vieja Mob, que es la Muerte; Ahasvérus llega, siempre errante; Raquel, en quien su presencia sólo despierta un vago recuerdo, se enamora de él, que responde apasionadamente a este amor; Mob, después de haber intentado desesperanzar a los amantes, los lleva, con el designio de destruir su amor, a la catedral de Estrasburgo para que se casen en ella; en el momento de la bendición, Cristo, desde una vidriera, denuncia a Ahasvérus y todos lo maldicen mientras Raquel pide gracia para él. En la cuarta jornada, que representa el Juicio Final, entre discursos de ángeles, de ciudades, de santos, de flores y de animales simbólicos, de enamorados célebres, de bosques y de instrumentos de música, de islas y de pueblos, de estrellas y de poetas, el Padre Eterno juzga y despide a seres y cosas; para terminar, el Cristo perdona, bendice a Ahasvérus, que pide proseguir su ascenso espiritual, y que comienza esta nueva elevación, seguido únicamente por Raquel. Al fin, un Epílogo muestra a Cristo, en un diálogo amargo con la Eternidad, resignándose a compartir la tumba que ésta le ha reservado a su Padre. Entre las cuatro jornadas se intercalan tres intermedios: el primero es un diálogo entre demonios, que desarrollan un nihilismo sarcástico; el segundo hace hablar un coro de ancianos que exhortan a los burgueses de Francia, espectadores del misterio, a asumir de nuevo la misión de su patria como conductora de las naciones; el tercer intermedio nos ofrece las confidencias de un poeta —el propio Quinet, muy probablemente— sobre la historia de sus amores.

Esta obra extraña, impresionante a veces, se organiza en torno de la persona de Cristo, desde su nacimiento y de su crucifixión, hasta el final de su presente carrera celestial. El advenimiento de Cristo está naturalmente considerado en la literatura humanitaria, incluso laica, como un momento decisivo del progreso humano. El tema mismo elegido por Quinet lo atestigua. Pero Quinet no tenía más remedio que pasar por alto la redención, al no haber dejado, en la historia de la creación y de sus consecuencias, lugar alguno al pecado ni a la caída. Se le ha reprochado desde el lado cristiano esta omisión, que desvaloriza sensiblemente la misión de Cristo; él contestó que el pecado original y la caída pertenecían a una tradición particular, y no a la tradición general de la humanidad, a la cual se había atenido.[26] Esta tradición general puede entenderse a gusto de cada cual, ya que para definirla es preciso un

[26] Reseña de *Ahasvérus* por Saint-Chéron en la *Revue de Paris* de marzo de 1834, p. 310; la respuesta de Quinet se publicó en la *Revue du progrès social* de junio de 1834 (t. I, pp. 617-619).

aventurado trabajo de interpretación: Lamennais en su primera época había incluido en ella todos los dogmas católicos, y el de la caída en primer lugar; los filósofos del siglo precedente la limitaban al puro deísmo. Cristo, sin la caída ni la redención, no es más que una gran época en la marcha del progreso, marcha rectilínea, no dramática. Con la doctrina de la perfectibilidad, que anula la teología de la pérdida del estado primero del rescate, no es posible conservar a Jesús sino disminuido.

Borrada la perspectiva de la caída y de sus consecuencias, deja de ser el mal el problema esencial. En *Ahasvérus* apenas si se habla del infierno ni de sus habitantes. Los demonios no aparecen, en un intermedio, más que para desarrollar, con su locuacidad característica, una especie de filosofía de la nada y del sarcasmo universal, donde el espíritu de negación ocupa más lugar que el espíritu del mal tal como lo entiende el cristianismo. El mal, en el drama, es el dolor, y la tentación de negar y de envilecer que el dolor engendra: miseria y negación, y, en el límite, vacío de la muerte. Es realmente la Muerte, bajo el aspecto de la vieja Mob, la que, a lo largo de toda a obra, es la Enemiga; y la proximidad del Juicio se siente como una onda de anonadamiento que se extiende sobre el mundo. Y si se considera, finalmente, que la obra termina con el descenso a la tumba de Dios y de su Hijo, es posible preguntarse si *Ahasvērus* no es ya, en cierto aspecto al menos, una epopeya de la ilusión universal, que prefigura el espíritu futuro del Parnaso.[27] Esto es en todo caso lo que la crítica cristiana ha creído ver en él: "Ha creado, dice un comentarista de la obra de Quinet, una sombría y original personificación de todos los sentimientos de fin, de muerte, de vacío absoluto y de desesperación [. . .]. No ha cantado sino la humanidad que duda y que muere [. . .]. Yo le preguntaría a M. Quinet si todo ha terminado por completo, si no puede ya haber para nosotros esperanza, ni creencias, ni poesía, jamás."[28] Otro, ahondando más, diagnostica, en el concepto de humanidad colectiva, una secreta angustia del individuo, privado de destino por su incredulidad, y que busca en vano en qué apoyarse: "¿para qué, si la vida de ese *yo* colectivo no tiene más sentido que la vida del *yo* individual?":[29] el humanitarismo no es, en suma, sino la última forma, mal disfrazada, de una filosofía de la nada del hombre.

Otros han defendido a Quinet contra esta interpretación, reclamando para nuestra época de crisis y de expectativa, el derecho a la duda y al desencanto,

[27] Algo hay de este espíritu en el poema pagano y negativo "La Sirène" que Quinet publicó en la *Revue des Deux Mondes* del 15 de diciembre de 1843 (reproducido en las *Oeuvres complètes*, t. XII, p. 303).

[28] Saint-Chéron, artículo citado, pp. 308, 309, 316.

[29] Alexandre Vinet, *Oeuvres*, I, 5, t. III, p. 110 (= artículos del *Semeur* de julio-agosto de 1834).

que se suponen pasajeros.[30] De hecho, la obra describe y anuncia un progreso, y no una decadencia. En el punto de partida de la acción, el protagonista humano está marcado con el mismo signo sagrado que Cristo cuya maldición recibe; el padre y los hermanos de Ahasvérus, cuando éste se separa de ellos para emprender su viaje sin fin, sospechan en él una misión sobrenatural: "Cristo, le gritan, Mesías, segundo Adán, camina camina."[31] Este Cristo humano lleva encima todo el peso del infortunio y del deseo de los hombres. En su relación con el ángel femenino al que le une el amor, mientras Raquel es toda ella nostalgia del cielo, él encarna la insaciabilidad del hombre terreno, alimenta una llama inextinguible; asusta a la cándida amiga de Raquel, y la misma Raquel vislumbra en él por momentos un resplandor infernal.[32] Pero sólo tiene del demonio la apariencia; su desmesura es santa: "Para devolverme el descanso, lo que me haría falta es una religión nueva de cuya fuente nadie hubiera bebido todavía. Esa es la que busco. En ella sola podría saciar la sed infinita que me devora."[33] Puede decirse que el ángel mujer lo regenera dándole, con el amor, la esperanza, y conservándole ella sola su fe en la maldición renovada que cae sobre él en Estrasburgo. En el curso de toda esta tercera jornada, la Raquel celestial es realmente su salvadora; lo es todavía, la jornada siguiente, en los tormentos que le sobrecogen en la subida final hacia el Juicio;[34] pero, consciente de no bastarle, lo bautiza con sus lágrimas y ruega por él a los ángeles:[35] en él existe siempre una insatisfacción que lo hace virtualmente superior al ángel.

Es Cristo quien, en el momento del Juicio, da su pleno sentido al personaje de Ahasvérus, cuando dice: "Yo te envié del Calvario para recoger tras de mí en cada lugar lo que quedaba de dolor en el mundo. ¿Estás bien seguro de haberlo apurado todo?"[36] Ahasvérus responde con humildad, pero el Universo interrogado atestigua que ha agotado el cáliz, que ha hecho hasta el final la cosecha de los dolores. Su destino era, pues, menos el efecto de una maldición que de una investidura: un martirio más que un castigo. Esta luz arrojada sobre la relación verdadera entre Cristo y Ahasvérus establece al segundo como un doble y un continuador humano del primero, operador de salvación como él. Pero en su naturaleza enteramente humana Ahasvérus

[30] Véase la reseña de *Ahasvérus* por Ph. Hauger en la *Revue du progrès social* de junio de 1834 (t. I, pp. 613-615); en la misma entrega (*ibid.*, pp. 616-617) Lechevalier, director de este periódico, afirma ver en *Ahasvérus* una de las fórmulas positivas de porvenir, necesariamente diversas, que la revista se enorgullece en acoger.

[31] *Oeuvres complètes*, t. XI, p. 112.

[32] *Ibid.*, pp. 223 ss., 235-236, 241 ss.

[33] *Ibid.*, p. 212.

[34] *Ibid.*, pp. 354-358.

[35] *Ibid.*, p. 410.

[36] *Ibid.*, p. 415.

está por encima de Jesús, ya que el fin a que aspira excede la medida del cielo cristiano: pide subir de universo en universo, e "ir a pedir entrada constantemente en estrellas desconocidas, en una vida nueva, en umbrales entreabiertos al extremo del infinito y en cielos mejores",[37] y Cristo lo bendice por este nuevo viaje que prosigue, en ascensión, su viejo vagabundeo. Raquel lo acompaña, manifestando la parte de lo femenino en la obra espiritual; el Universo, que no se atreve a lanzarse en pos del Errante, al ver que Raquel tiene ese valor, exclama: "Una mujer me ha perdido, una mujer me ha salvado",[38] fórmula tradicional para oponer a Eva y a María, y que eleva a Raquel al nivel teológico de la madre de Dios. Su papel sigue siendo, sin embargo, más modesto que el de las habituales redentoras de la epopeya romántica, ya que, en este momento decisivo, de guía que era pasa a ser adepta. Con ella emprende, pues, Ahasvérus su nueva marcha, entonando una especie de himno al objeto desconocido al que llama su corazón: "Ni Dios, ni hijo de Dios, ni Cristo, ni Ángel, ni Creador, ni mundos lo han llenado todavía. ¡Mañana quizá! Ahí está todo el misterio."[39] Y es el Padre Eterno mismo quien, después del juicio de Jesús, proclama el alcance humanitario del drama: "Ahasvérus es el hombre eterno. Todos los demás se le parecen. Tu juicio sobre él nos servirá para todos ellos."[40]

No deja de existir, al final del misterio, cierta indecisión, al menos aparente. El carácter del Juicio Final según el dogma ha sido evidentemente ignorado; no hay aquí condenación fulminante y definitiva de los malos, puesto que la obra ignora casi el mal y su patria infernal. Pero queda de ello un eco invertido en una escena muy breve en la que el autor hace dialogar al Cielo y al Infierno: el Cielo anuncia la venida de un caballero; es, se nos dice, "un nuevo Dios que viene"; a lo cual el Infierno exclama: "Estoy salvado. Más tarde, se repetirá el Juicio Final, y entonces el juez será juzgado."[41] El tema de Dios, juzgado en el Juicio, que se encuentra en otras obras que no son de Quinet,[42] supone la fábula ortodoxa respetada a la vez que vuelta contra el Juez. De hecho, la disculpa del mal en cuanto rebelión es uno de los temas favoritos de la teología humanitaria. Pero no es ésta realmente la situación de *Ahasvérus,* donde Dios no es acusado, sino simplemente superado; así se explica quizá el laconismo insólito de esta escena. El anuncio de un nuevo Dios es más conforme con el espíritu de la obra, que proclama, como hemos visto, la

[37] *Ibid.*, pp. 417-418.
[38] *Ibid.*, p. 418.
[39] *Ibid.*, p. 421.
[40] *Ibid.*, p. 422.
[41] *Ibid.*, p. 412.
[42] En particular, en el *Journal d'un poète* de Vigny: véanse *Oeuvres,* ed. Bibl. de la Pléiade, t. II, p. 1277 (diciembre de 1850), también pp. 1310 y 1377-1378.

sepultura del Dios de la Escritura y de su Hijo.[43] Quinet mezcla con esto, sin embargo —otro cúmulo de temas—, la idea de una nueva creación proyectada por el antiguo Dios.[44] Las dificultades sólo se resuelven si se descubre, bajo la afabulación mítica, la intención real. En primer lugar, este Juicio Final no se sitúa realmente al fin de los tiempos, sino en *nuestro* tiempo, o en todo caso en un futuro que nos interesa. Este empleo del mito del Juicio con fines actuales es lo que altera su contenido, pero da a todos los elementos de este contenido adulterado o dislocado el mismo sentido implícito. Para definir la renovación religiosa que nos aguarda, se puede decir igualmente que Dios morirá y será remplazado por un Dios nuevo, o bien que hará un nuevo mundo mejor que el antiguo. Allí donde hay contradicción desde el punto de vista de una escatología literal, deja de haberla en cuanto consideramos la expectativa actual de la humanidad. Y en esta expectativa, el enjuiciamiento del Dios antiguo no significaría tampoco otra cosa —en una variante más agresiva— que la caducidad del viejo dogma punitivo, marcado con un signo de barbarie por la marcha del espíritu humano. Todo se reduce, pues, a una esperanza, todavía indefinible, a la inquietud de lo que va a ser. Leemos en las reflexiones con que Quinet acompañó la publicación de los primeros fragmentos de su obra: "Una extraña enfermedad nos atormenta y nos punza sin descanso [. . .]. Es el mal del futuro, mal agudo, sin sueño [. . .]. En el fondo de nuestras almas sentimos ya lo que va a ser. Esta cosa de nada es ya algo que palpita ahí, bajo nuestra mano, en nuestro seno. Pero la verdad es que en el mundo tarda demasiado. La carga de lo que no es pesa sobre nuestros deseos."[45]

La denuncia del viejo Dios manifiesta el rebasamiento por el espíritu humano en progreso, de toda religión inmovilizada. Quinet no hubiera sido acusado de nihilismo, si hubiera expresado esta idea, bastante común entonces, bajo un símbolo menos violento que el de la sepultura del Padre y del Hijo, y si no hubiera confiado a la Eternidad, que ve pasar y morir a los dioses, el sesgo de su epílogo. Aquí es donde se vislumbran, cruzando la perspectiva humanitaria, los horizontes de la nada en que se establecerá la epopeya posromántica, y a los que, a fin de cuentas, se acomodará la democracia agnóstica. Pero Quinet no lo entiende así. Después de la muerte de Jehová y de Jesús, lo que profetiza es un renacimiento. Lo ha dicho, en respuesta a sus críticos cristianos;[46] lo ha vuelto a decir, al frente de la reedición de su drama en 1843.[47] Si bien es cierto que el teatral epílogo de *Ahasvérus* pertenece a la eternidad

[43] *Ahasvérus*, Epílogo.
[44] *Ahasvérus*, en *Oeuvres complètes*, t. XI, p. 422.
[45] Artículo ya citado, en la *Revue des Deux Mondes*, 1º de octubre de 1833, p. 10.
[46] En la carta, ya citada, que publicó la *Revue du progrès social* en 1834.
[47] Este Aviso de los editores se reprodujo en las *Oeuvres complètes*, t. XI, pp. I-II.

reina, el Tiempo creador habla también por su boca, cuando, el canto de duelo y duda de Cristo muriendo en el cielo vacío, aquella responde con estas exhortaciones "Sobre el Gólgota del cielo, recomienza la pasión [. . .]. Siémbrate por segunda vez en la tumba, como una espiga que tú mismo segarás [. . .]. Vuelve a bajar a la muerte, como un posadero a su bodega, para traer de allí la vida; y ve a buscar todavía un poco de tus cenizas a tu nuevo sepulcro, para formar un nuevo mundo, un nuevo cielo y un nuevo Adán [. . .]. Aumentada tu estatura por la muerte, en más de veinte codos, ven a caminar, celestial espectro, junto al universo, tu discípulo descarriado, que marcha por su camino de Emaús, sin reconocerte; parte con él sobre la mesa, un segundo pan de un trigo más dorado. Con tu llaga más profunda en tu costado, los pies en el infierno y la cabeza en el firmamento, reaparece, ¡ah!, reaparece bajo mi techo en la asamblea de los mundos, con un dedo sobre los labios, como hiciste en la asamblea de tus apóstoles, en casa de Magdalena."[48] El mito de un nuevo sepulcro no anuncia, en sustancia, nada que contradiga la doctrina humanitaria común; tan sólo en su forma rompe, con cierto escándalo, el postulado neo-cristiano de un Cristo siempre vivo y de un cristianismo eterno. Cosa más grave, la Sepultura y la Resurrección, en esta versión nueva, han pasado del orden del dogma sobrenatural al de la fábula filosófico-literaria. Ahí está la verdadera *ruptura*.

"Napoléon"

Tres años tan sólo después de *Ahasvérus*, acometía Quinet otro tipo de poema épico, éste totalmente terreno y actual en su objeto, y ahora no drama, sino poema narrativo, o más bien colección de poemas, con el contagio lírico y la apariencia de tono popular tan frecuentes en este campo en la época romántica. La obra, que abarca toda la carrera del héroe, hace de Quinet, con Béranger y Hugo, uno de los principales fundadores de la leyenda poética de Napoleón.[49]

Extrañará todavía menos la rapidez con que Quinet pasó del "misterio" a la gesta histórica si se recuerda que estos dos géneros hacía bastante tiempo que se cultivaban paralelamente: poemas heroicos y poemas sagrados, para emplear las designaciones clásicas, habían corrido juntos, separados tan sólo por una frontera a veces indecisa; y el romanticismo cristiano, igualmente,

[48] *Oeuvres complètes*, t. XI, pp. 437-438.

[49] Dos avances de *Napoléon* se encuentran en la *Revue des Deux Mondes* del 1º de agosto de 1834, pp. 323 ss., y en la *Revue de Paris* de enero de 1836, pp. 65 ss.; lo publicado en la *Revue des Deux Mondes*, con el título de *Napoléon*, es un conjunto de 9 poemas sobre Santa Elena y la leyenda del emperador, que, no sé por qué, no fue incluido en el volumen, que se publicó en 1836.

acostumbraba mezclar en sus relatos el cielo con la tierra, y los misterios divinos con la historia. Este hábito se trasmitió al humanitarismo místico, al que por otra parte fascinó con frecuencia la persona de Napoleón, considerado como el agente providencial de la renovación de la sociedad europea.[50] En Quinet, el propio héroe, meditando en Santa Elena, se proclama tal:

Des sépulcres blanchis j'ai semé la poussière;
Des États dispersés j'ai rompu la barrière;
De cent peuples errants aux visages divers
J'ai fait un même peuple, un monde, un univers.
Des siècles en un jour j'ai corrigé l'injure,
Et ma lance partout a guéri sa blessure.

[. . .] J'ai couronné le peuple, en France, en Allemagne;
Je l'ai fait gentilhomme autant que Charlemagne;
J'ai donné des aïeux à la foule sans nom.
Des nations partout j'ai gravé le blason;
Je leur ai fait veiller leur longue veille d'armes;
Et j'ai sacré leur front dans le sang et les larmes.

Voilà ce que j'ai fait; je ne m'en repens pas;
Et je le referais dans les mêmes combats.
C'était l'oeuvre de Dieu; qu'il l'achève à sa guise!*[51]

Quinet, aunque se volvió más tarde enemigo irreconciliable del segundo Napoleón, no desautorizó este poema: en la edición de su sobras publicada bajo el Imperio, lo hizo preceder de una advertencia, fechada en 1857, más apologética que de arrepentimiento;[52] pero en otro lugar, y en la misma fecha, expresó su pesar por haberse dejado llevar por la leyenda, a propósito de

[50] Se ha visto en el Mapah; igualmente Mickiewicz, cuando cayó bajo la influencia del famoso Towianski.

* De los sepulcros blanqueados he esparcido el polvo; / de los Estados dispersados he roto la barrera; / de cien pueblos errantes de rostros diversos / he hecho un mismo pueblo, un mundo, un universo. / En un día he corregido la injuria de los siglos, / y mi lanza ha curado su herida por doquier. [. . .] / He coronado al pueblo, en Francia, en Alemania; / lo he hecho gentilhombre como otro Carlomagno; / he dado antepasados a la multitud sin nombre. / He grabado el blasón de las naciones por doquier; / les he hecho velar las armas largamente; / y he consagrado su frente en la sangre y las lágrimas. / He aquí lo que he hecho; no me arrepiento de ello; / y volvería a hacerlo en los mismos combates. / Era la obra de Dios; ¡que él la acabe a su antojo! [T.]

[51] *Napoléon*, poema XLIX.

[52] Edición Pagnerre de las *Oeuvres*, tomo que contiene *Napoléon*, pp. 137-139.

Napoleón.[53] El poema desapareció de las ediciones de sus obras que se publicaron bajo la tercera República.[54]

"Prométhée"

Dos años después de *Napoleón,* Quinet había vuelto con *Prométhée* a una fórmula dramática próxima a la del "misterio", pero más sobria, bajo la inspiración de una fábula griega y de un modelo trágico. Ya había visto en Napoleón un "nuevo Prometeo" entregado al buitre de Albión;[55] esto era magnificar los sufrimientos del emperador a la vez que representar al titán antiguo como el campeón de una ley de progreso. En su *Prométhée,* esta ley se entiende como rigiendo la sucesión de las religiones en la historia de la humanidad. Según el *Prometeo encadenado* de Esquilo, en el que se basa Quinet, el titán, víctima de Zeus y de la nueva dinastía celeste, sabe que el señor del Olimpo está amenazado de engendrar un hijo que lo destronará como él mismo destronó a su padre Cronos; Prometeo no ignora qué mujer es la destinada a concebir ese hijo si Zeus se une a ella, pero no quiere darlo a conocer —y con ello preservar a Zeus del peligro— si Zeus no le da su libertad. La revelación del secreto y la liberación de Prometeo ocurren en el *Prometeo libertado* del mismo Esquilo.[56] Así, en la fuente griega, se conjura la amenaza que pesa sobre Zeus. Quinet transforma el tema introduciendo una perspectiva de historia religiosa desconocida de la fábula antigua: supone que Prometeo profetiza, no el derrocamiento posible de Zeus, sino el fin del politeísmo griego en su conjunto y el advenimiento de una religión nueva, en la especie el cristianismo. El poema de Quinet es el de una época en la que las religiones saben que son mortales; proclama esta verdad, aunque velándola: lo que Quinet trata de celebrar en provecho de los hombres de su época, es la ruina futura del cristianismo y no la ruina pasada de los dioses paganos; este pensamiento se halla sobrentendido a lo largo de toda la obra.

En *Prométhée* como en *Ahasvérus,* el drama es al mismo tiempo epopeya, en el sentido amplio en que los modernos deben entender este término, según el linaje diverso de la *Mesiada,* del *Fausto,* del *Caín* o del *Childe Harold* de

[53] En una nota de 1857 a la primera lección de su *Ultramontanisme* (*Oeuvres complètes,* Hachette, t. II, p. 196).

[54] No figura ni en la edición Germer-Baillière de las *Oeuvres,* ni en la edición Hachette, ambas póstumas (en Hachette, le estaba en principio reservado el tomo XIII: la lista de los tomos de la colección y de su contenido, que va al principio de cada volumen, declara siempre "agotado" ese tomo XIII, pero parece ser que jamás vio la luz).

[55] *Napoléon,* poema XLVIII.

[56] Véase Esquilo, obras, edición Mazon (colección G. Budé), t. I, p. 157. [Hay varias ediciones en español.]

Byron.[57] Pero esta vez la distribución, bajo la influencia del modelo griego, está reducida a algunos personajes de la tierra, de la fábula y del cielo, y no tiene ya nada de desmesurada, aunque Quinet haya encontrado en la imitación de Esquilo la ocasión de hacer hablar esta vez de nuevo al Océano.[58] En un largo prefacio, para justificar la utilización de una fábula antigua en una epopeya moderna, alega que varios padres de la Iglesia han visto en Prometeo una figura anticipada de Cristo, y que Tertuliano en particular llama a Jesús *verus Prometheus*. Quinet evoca, partiendo de ahí, el universal presentimiento del cristianismo en las religiones paganas, viejo argumento de apologética cuyo uso había creído renovar triunfalmente Lamennais en sus comienzos. Pero Quinet, lejos de disimular el peligro que esta manera de ver hace correr a la ortodoxia al diluir el carácter original de la revelación, desarrolla por el contrario esta consecuencia tranquilamente: "Todos esos espíritus precursores coinciden en la tradición universal del Dios de la humanidad [. . .]. Quizá llegue el día en que Píndaro, Esquilo, Sófocles, hijos del Dios de la humanidad, sean reconocidos como hermanos de Isaías, de Daniel o de Ezequiel."[59] La llegada de tal día supone evidentemente rebasada la propia revelación cristiana. La apologética de los padres no triunfa aquí sino para traicionar su intención.

El significado verdadero del drama está sugerido por la vaguedad de las predicciones de Prometeo que, al aludir a unos dioses futuros no conocidos,[60] da la fórmula de toda expectativa religiosa, y particularmente de la que, dos mil años después de Cristo, atormenta a los modernos. Más todavía, el Titán benefactor de los hombres y víctima de los dioses encarna una relación inquieta del hombre con lo divino, una ansiedad y una rebelión más propias del siglo de Quinet que de ninguno otro: "Encierra el drama íntimo de Dios y del hombre, de la fe y de la vida, del creador y de la criatura; y por eso esta tradición se aplica a todos los tiempos y el drama divino no acabará jamás."[61] Este Prometeo anuncia en efecto una fe futura con el lenguaje de Lord Byron:

> L'Olympe a repoussé mon crédule génie,
> Et la faute est aux dieux si mon coeur les renie.

[57] Advertencia de 1857 a *Prométhée*, en *Oeuvres complètes*, t. XII, pp. 5-6.

[58] El Océano griego es un Titán, hermano de Prometeo, que le aconseja la sumisión; Quinet se ha atenido poco más o menos a este antecedente, pero sin renunciar a prestar al Océano un lenguaje marítimo, de lo que el griego no se había preocupado.

[59] *Oeuvres complètes*, t. XII, pp. 17-18. Este prefacio se publicó primero en la *Revue des Deux Mondes* del 1º de enero de 1838, pp. 337 ss.

[60] Véase su oración, p. 48: "Oh dioses del futuro, [. . .] dioses desconocidos, sed los dioses de Prometeo", etc. Cierto es que en otro lugar anuncia en términos claros la zarza ardiendo y el Gólgota.

[61] *Ibid.*, p. 19.

Pourquoi dans ma pensée en vain les rappeler?
A des fantômes sourds je suis las de parler.
Le croiras-tu? Malgré ce vautour qui me ronge,
Souvent sur ce rocher je doute si je songe,
Si devant l'avenir le présent, qui s'enfuit,
N'est pas un mot, un rêve, évoqué par la nuit,
S'il est vraiment des dieux, si Jupiter lui-même
N'est pas au fond du temple, un vain nom, un blasphème,
Par l'immense univers au hasard répété,
Un faux voile étendu devant l'éternité.
Qui sait ce que demain peut enfanter la terre?
Ne me demande pas d'éclaircir ce mystère.
Mais enfin, il suffit. Pour des cieux plus puissants,
Dans le fond de mon coeur, je garde mon encens.*[62]

Esta mezcla constante de duda presente y de religión venidera lleva el sello de los años 1830: entonces se preguntaban qué fe iba a responder a la inquietud del género humano desencantado de los viejos dogmas. El drama donde se predice, en principio, el advenimiento del cristianismo, profetiza sobre todo su término. Los Olímpicos, al verse vencidos sin remedio, lanzan esta profecía a la faz de los arcángeles vencedores.

Des lamentations bientôt l'heure viendra.
Comme il nous a manqué, l'encens vous manquera.
De trop d'illusions désabusant vos ombres,
Le ver de vos autels rongera les décombres.
Comme nous rejetés loin du char des vivants,
Comme nous vous serez la pâture des vents.
L'aigle vieillit, ainsi vieillira la colombe,
Et la voûte des cieux vous fera votre tombe.
Que de larmes alors et quels maux infinis!
Car vos ailes d'azur et vos sistres bénis
De vos temples détruits défendront mal les faîtes.

* El Olimpo ha rechazado mi genio crédulo, / y la culpa es de los dioses si mi corazón los repudia. / ¿A qué llamarlos en vano en mi pensamiento? / Estoy cansado de hablar a unos fantasmas sordos. / ¿Podrás creerlo? A pesar de este buitre que me roe, / sobre esta roca dudo con frecuencia si estoy soñando, / si ante el futuro, el presente, que huye, / no será una palabra, un sueño, evocado por la noche, / si realmente existen dioses, si el propio Júpiter / no será en el fondo del templo un nombre vano, una blasfemia, / repetida al azar por el inmenso universo, / un velo engañoso tendido delante de la eternidad. / ¿Quién sabe lo que mañana puede parir la tierra? / No me pidas que aclare este misterio. / Pero en fin, basta. En el fondo de mi corazón, / guardo mi incienso para unos cielos más poderosos. [T.]

[62] *Ibid.*, pp. 77-78.

Vous seuls assisterez en pleurant à vos fêtes.
Sans lyres, sans flambeaux, privés des saints amours,
Il vous faudra des morts chanter les hymnes sourds.
Le temps, d'un souffle amer corrompant les présages,
De vos livres sacrés dispersera les pages.
Descendus dans d'abîme au sont les enciens dieux,
Vous nous verrez au seuil... ce sont là nos adieux.*[63]

Teoría del poder espiritual moderno

Quinet profesó siempre que la religión, en el desarrollo del género humano, tenía la primacía sobre todo lo demás. Lo había afirmado al tratar, en 1831, del porvenir de las religiones: "Las revoluciones políticas siempre fueron precedidas y en cierto modo profetizadas por revoluciones religiosas."[64] Más de diez años después, en lo más intenso de su polémica anticlerical, escribía a propósito de Vico: "El día en que [...] descubre que la comunidad entre los hombres ha comenzado con el pensamiento de Dios, ese día encuentra su ciencia [...]. De la cima elevada, que él solo ocupa, durante un siglo, ve distintamente unos horizontes que se sustraen a todos los demás."[65] El descubrimiento de Vico sigue siendo válido: "En cuanto a nosotros, mantenemos la imposibilidad de concebir un cuerpo de instituciones, un código, una legislación, sin suponer una base religiosa."[66] "El Estado tiene en sí una vida religiosa, sin lo cual no subsistiría un solo día."[67] Esto es justificar la subordina-

* Pronto llegará la hora de las lamentaciones. / Así como nos faltó a nosotros el incienso, os faltará a vosotros. / Desengañando vuestras sombras de un exceso de ilusiones, / el gusano carcomerá las ruinas de vuestros altares. / Arrojados como nosotros lejos del carro de los vivos, / seréis como nosotros juguete de los vientos. / El águila envejece, así envejecerá la paloma, / y la bóveda de los cielos os servirá de tumba. / ¡Cuántas lágrimas entonces y cuántos males infinitos! / Porque vuestras alas de azur y vuestros sistros benditos / defenderán mal las techumbres de vuestros templos destruidos. / Vosotros solos asistiréis llorando a vuestras fiestas. / Sin liras, sin antorchas, privados de los amores santos, / habréis de cantar los himnos sordos de los muertos. / El tiempo, corrompiendo los presagios con amargo soplo, / dispersará las hojas de vuestros libros sagrados. / Bajados al abismo donde están los antiguos dioses, / nos veréis en el umbral..., éstos son nuestros adioses. [T.]

63 *Ibid.*, p. 136.

64 Artículo del 15 de enero de 1831 en la *Revue des Deux Mondes* (*Oeuvres complètes*, t. VIII, p. 275).

65 Quinet, *L'Ultramontanisme* (curso de 1844 en el Collège de France editado el mismo año), en *Oeuvres complètes*, t. II, p. 287.

66 "Réponse aux observations de M. l'Archevêque de Paris" [Respuesta a las observaciones del señor Arzobispo de P.] (artículo del 1º de septiembre de 1846 en la *Revue des Deux Mondes*), en *Oeuvres complètes*, t. II, p. 418.

67 *Ibid.*, p. 421.

ción de lo temporal a lo espiritual, y hacer necesaria la definición de una autoridad religiosa moderna. Esta profesión de fe teocrática puede sorprender: uno de los padres de la República laica hace la apología de la doctrina de los papas de la Edad Media, de la preeminencia del pontífice sobre el soberano; condena el galicanismo por haber debilitado la monarquía, y defiende la opinión contraria de cuanto han pensado, en los últimos dos o tres siglos, sus antecesores en laicismo.[68] Pero este proceso aparentemente paradójico no tiene en modo alguno por objeto confirmar las pretensiones seculares del papado; por el contrario, conduce a invalidarlas, y más completamente que nunca.

El apologista de Gregorio VII no mantiene el principio del gobierno espiritual sino para declarar decaída de él a la Iglesia de Roma. Los que pretenden hoy perpetuar los títulos del papado no hacen otra cosa que subrayar su prescripción; si Quinet finge tener en mucho a los católicos más ultramontanos es por el placer de verlos representar ese papel desagradable: "La ortodoxia católica, escribe, debe confundirse cada vez más con el ultramontanismo: tal es su propensión y su necesidad; la gran ventaja que descubro en ello, es que entre la Iglesia de la Edad Media y el espíritu vivo dejará de haber pronto falsos intermediarios [. . .]. De aquí en adelante el pasado y el porvenir están frente a frente, sin que nadie pueda engañarse ni en cuanto al uno ni en cuanto al otro."[69] Tres siglos arrebataron de manos de la Iglesia la autoridad espiritual; el crédito de su doctrina se deterioró con el progreso de una ciencia que sólo supo condenar, desconociendo la nueva luz que iluminaba la creación; y, como la ciencia de la naturaleza, desconoció también la ciencia moderna de la historia y de su marcha progresiva.[70] Esta ciencia muestra a la religión misma, fuente suprema del gobierno de los hombres, sujeta a la ley del progreso: cada época religiosa declara inhabilitada la época anterior junto con el sacerdocio que la dirigía, cuando éste es incapaz de comprender y de adaptarse a la nueva fe, como lo es definitivamente el sacerdocio romano. La idea de una religión progresiva estaba por doquier en aquel tiempo, y la originalidad del neo-catolicismo consistió en adherirse a aquélla a su modo, para remozar los títulos de Roma. Quinet los cree caducados sin remedio; pero como sostiene que "ningún Estado puede vivir sin un fundamento divino, ¿en qué situación nos encontramos?" Es urgente investigar "si el catolicismo, al retirarse de los Estados modernos, les arrebata todo principio religioso de ser y de duración".[71]

68 Véase *Le Christianisme et la Révolution française* [El cristianismo y la Revolución francesa] (curso de 1845, editado el mismo año), en *Oeuvres complètes*, t. III, pp. 124 ss., 272 ss.

69 *Ibid.*, p. 278.

70 Véase en especial *L'Ultramontanisme*, 4ª y 5ª lecciones.

71 *Ibid.*, en *Oeuvres complètes*, t. II, p. 209.

Que el antiguo poder espiritual haya llegado a ser extraño a la sociedad real, es sin duda una desdicha; pero "puesto que ha ocurrido a la vista de toda la tierra, y no se ha sabido impedirlo, negarlo sería un mayor mal".[72] El espíritu sigue viviendo, pero fuera de la Iglesia, porque desde hace trescientos años hay "más alma en lo temporal que en lo espiritual",[73] y el "Dios viviente está desde ahora más con el mundo laico que con el mundo eclesiástico".[74] Este cambio, que se realizó en el siglo XVIII, y que la Revolución francesa consagró, hizo pasar a la nueva fe lo mejor de la antigua; los principios esenciales del cristianismo entraron en la ley de los pueblos: la igualdad, la fraternidad y la solidaridad anunciadas por Jesús se encuentran por fin a la orden del día de la vida:[75] "El cristianismo queda así encerrado en las tumbas hasta la hora de la Revolución francesa, en que puede decirse que resucita, que toma un cuerpo, que se hace, por primera vez, tocar, palpar por las manos de los incrédulos, en las instituciones y el derecho vivo [. . .]. La Iglesia se había convertido en la losa que encerraba el espíritu en el sepulcro. Era preciso que esa piedra fuese removida un instante; el ángel de Francia la levantó, y se mostró el espíritu."[76] Se oye decir que Francia es atea cuando precisamente el espíritu de Cristo penetra unas instituciones dominadas hasta entonces por la fuerza: "Buscáis a Cristo en el sepulcro del pasado; pero Cristo ha dejado el sepulcro; ha echado a andar, ha cambiado de lugar, vive, se encarna, se traslada al mundo moderno."[77]

Quinet no es ciertamente el único de esta época que ve en la democracia la realización del Evangelio: la idea era de las más difundidas, pero adopta en él la forma de un sistema en el que el siglo de Voltaire abre la última etapa religiosa de la humanidad: la filosofía de las Luces "mostró al mundo una idea superior a la de la Iglesia", a la que por ello desposeyó; esta filosofía, "al negar todas las formas, todas las sectas, todas las iglesias, y en cierto modo el cristianismo visible, conservaba, sin embargo, lo que el cristianismo tenía de más vivo: el espíritu".[78] Se deploran las destrucciones obradas por el siglo XVIII: "Es, si queréis, un desierto; porque las instituciones, las costumbres, los cultos mismos, todo lo que resguardaba el pasado, se derrumba [. . .]. Es un desierto, pero lleno de los milagros de la inteligencia. Hay relámpagos que se encienden en el horizonte; ellos muestran el camino. El hombre moderno [. . .] recibe, en cierto modo, la revelación y las tablas de la ley del Espíritu

[72] *Les Jésuites*, en *Oeuvres complètes*, t. II, p. 145.

[73] *Ibid.*, p. 148.

[74] *L'Ultramontanisme*, en *Oeuvres complètes*, t. II, pp. 283-284.

[75] *Les Jésuites*, en *Oeuvres complètes*, t. II, pp. 167-168.

[76] *Le Christianisme et la Révolution française*, en *Oeuvres complètes*, t. III, pp. 108-109.

[77] *Les Jésuites*, en *Oeuvres complètes*, t. II, p. 241.

[78] *L'Ultramontanisme*, en *Oeuvres complètes*, t. II, pp. 333-334.

puro [. . .]. El fondo de este siglo es una fe universal en lo que hay de más importante en el legado del cristianismo, quiero decir, el poder de lo invisible, del pensamiento."[79] Si la fuerza destructora de Voltaire fue irresistible, es porque era "el ángel exterminador enviado por Dios contra su Iglesia pecadora"; pero, "al mismo tiempo que derriba con una mano, edifica con la otra"; rompiendo los límites de una Iglesia, "envuelve la tierra entera en el derecho del Evangelio".[80] Rousseau, al dudar por boca del Vicario Saboyano de los dogmas y de los ritos, "oficia sobre el altar del *Dios desconocido;* es la primera piedra de una sociedad nueva".[81] Así, este siglo "no ha derribado, sino desplazado a la Iglesia; no ha trastornado los tiempos como un usurpador [. . .]. No, ha heredado legítimamente la mitra y la triple corona que ya no se llevaban lo bastante altas en Roma. Ha heredado legítimamente el Dios vivo. Gracias a ese siglo, no ha habido, a pesar de la carencia de la Iglesia, interregno en el reino del Espíritu".[82]

Por su fe viva, por su apostolado ecuménico, la Francia revolucionaria sobrepasó y destronó a las iglesias. Para Quinet como para otros, Francia ha sido el Mesías de los tiempos nuevos, y tuvo en Waterloo su Gólgota;[83] desde ese momento, ni Roma ni la Reforma se hallaron ya en situación de guiar a los hombres: "Por primera vez en el mundo antiguo y moderno, un pueblo se emancipa de los vínculos y de los límites de su Iglesia [. . .]. Remonta directamente a la fuente del derecho, de la vida. Entra en comunicación con el Dios de todas las iglesias; y en esta situación en que domina cada uno de los cleros de la tierra, hace lo que nadie había hecho antes de él; abraza en una comunión universal un nuevo género humano."[84] Con las religiones destituidas, "son inútiles las negociaciones; no es en el pasado, es en el porvenir donde hay que fijar el encuentro".[85] Hay que aprender una lengua nueva, "la lengua de esa gran ciudad de alianza, que [. . .] se eleva y se fortifica cada día"; esa ciudad, "no es cierto que esté levantada, como dicen, sobre la indiferencia, sino que lo está sobre la conciencia de la identidad de la vida espiritual en el mundo moderno"; por esta concepción, "Francia [. . .] entró a participar [. . .] más que nadie de la idea de la Iglesia universal, y acabó al final, por decirlo así, sintiéndose más católica que Roma".[86] Porque "si la Iglesia romana ha

[79] *Ibid.*, pp. 335-336.
[80] *Ibid.*, pp. 345, 347, 348.
[81] *Ibid.*, p. 351.
[82] *Ibid.*, p. 330.
[83] Véase, entre otros, *Napoléon*, poema XLVII.
[84] *Les Jésuites*, prefacio de 1843, en *Oeuvres complètes*, t. II, p. XXIII; *L'Ultramontanisme*, en *Oeuvres complètes*, t. II, pp. 402-403.
[85] *Le Christianisme et la Révolution française*, en *Oeuvres complètes*, t. III, p. 235.
[86] *L'Ultramontanisme*, en *Oeuvres complètes*, t. II, pp. 204-205.

podido decir que ella es el cuerpo incorruptible de Cristo, nosotros extendemos esto a toda la humanidad renovada por el Espíritu".[87]

Este ecumenismo avasallador abarca todos los siglos: pretende dar un sentido a toda la historia religiosa de la humanidad. Las religiones pasadas le han aportado cada una su contribución: "Realmente, desde su origen, la humanidad, englobada por la Providencia, no forma más que una sola Iglesia. Pero esta Iglesia se extiende, crece de época en época; todo lo que pretende inmovilizarse se escinde necesariamente del género humano. La gran ortodoxia se enriquece con cada verdad nueva: lo que al principio había parecido universal, al querer detenerse, tarde o temprano se convierte en secta." El hombre "ha aspirado incesantemente a salir de la secta para entrar en la vasta ortodoxia que debe reunirlo todo [. . .]. De ruina en ruina, de Iglesia en Iglesia, no ha cesado un día de gravitar hacia Dios".[88] Este movimiento no ha terminado. Los filosófos modernos de la historia, Hegel entre otros, parecen querer, equivocadamente, cerrar los siglos con el nuestro: "Determinan las leyes del pasado y las dan por regla de la humanidad, como si no debiera haber un día siguiente."[89] Es, a fin de cuentas, la idea de ese día siguiente la que orienta y domina en Quinet la filosofía de la historia. Y el mismo movimiento que abarca el futuro debe extenderse de nuestras sociedades a la humanidad entera: la nueva fe es propia para acoger las masas que el orden antiguo excluía; surge la comparación, como tantas veces en esta época, con los días en que los bárbaros fueron acogidos en el cristianismo: "Nosotros también, escribe Quinet, estamos en unos tiempos en los que se asegura que nuevos bárbaros se acercan a la antigua sociedad [. . .]. Ya sabéis que así llaman a las multitudes iletradas, desnudas, miserables, que han conservado en efecto la savia de la barbarie, y constituyen entre ellas casi todo el género humano [. . .]. La invasión se acerca. ¿Qué haremos? ¿Quién marchará al encuentro de los nuevos bárbaros, como un nuevo San León? ¿Diremos que el mundo va a acabarse? Diremos que va a recomenzar una época nueva, que antes de ser sorprendidos por esos que llaman a la puerta, es preciso preparar un nuevo espíritu, romper el sello que cerró las grandes discusiones, trabajar una vez más por el acabamiento del cristianismo."[90]

[87] *Ibid.*, p. 395.
[88] *Ibid.*, la misma página.
[89] *Ibid.*, p. 296.
[90] *Le Christianisme et la Révolution française*, en *Oeuvres complètes*, t. III, pp. 113-114. Véase anteriormente el capítulo v, nota 97. San León es el papa León I, que, a mediados del siglo v, marchó al encuentro de Atila, y después al de los Vándalos, para convencerlos de que renunciaran a atacar a Roma.

IGLESIA, PENSADORES, PUEBLO, INDIVIDUO

La Iglesia, como autoridad espiritual, era un cuerpo particular, diferenciado del resto de la sociedad; un sacramento especial creaba sus miembros, instituía la competencia de éstos en materia de fe y de salvación, y los hacía depender de una autoridad aparte: la distinción cristiana de lo espiritual y de lo temporal, al implicar dos órdenes de cosas heterogéneas, fundamentaba la existencia de un clero como tal. Una vez desposeída la Iglesia de sus títulos, y consagrada en adelante la humanidad a realizar el designio de Dios mediante una regeneración terrena, ¿dónde residirá la autoridad espiritual encargada de definir tal finalidad, y de enseñar las vías que a ella conducen? Quinet no era ciertamente el primero que se planteaba este problema, nacido casi cien años antes que él, el día en que había surgido esa filosofía de las Luces y de la humanidad que volvía inútil la Gracia de Dios, y de la cual él se proclamaba adepto. La primera solución que se presentó fue que la autoridad de la antigua Iglesia pasara a quienes habían pronunciado su inhabilitación, y el ministerio de la nueva fe a quienes habían descalificado la antigua. En la época de las Luces se proclama a todos los vientos la investidura espiritual del filósofo. Pero este nuevo poder es vago en su forma; los "publicistas" forman un grupo inorgánico, sin composición ni atribuciones oficiales; laico por definición, no se ve cómo se distinguiría este grupo de la sociedad temporal: gobernar y pensar, cuando el objeto del pensamiento es terreno, no son de naturaleza lo suficientemente distinta; todo miembro de la sociedad puede atribuirse el derecho de reflexionar sobre su funcionamiento; no hay más que grados de competencia, y los profesionales del pensamiento no ocupan forzosamente el más elevado. La diferencia que se establece a pesar de todo entre los que producen, comercian y gobiernan, y los que hacen profesión de definir los valores, no puede ser sino empírica.

Es natural que algunos hayan pensado en institucionalizarla. La cuestión no se planteaba evidentemente en el neo-catolicismo, que mantenía tal cual la antigua institución sacerdotal, tratando tan sólo de influir en su espíritu. Pero en el campo laico hubo la tentación de dar al poder espiritual moderno una existencia delimitada, de constituirlo en corporación a imagen del antiguo clero. Eso fue lo que trataron de hacer Saint-Simon y los sansimonianos, y después Auguste Comte: la utopía, en cuanto a lo esencial, fue el proyecto de constituir en iglesia, sobre la base de la ciencia, el cuerpo difuso de los hombres de pensamiento modernos. Aquí surge una dificultad: una iglesia organizada supone una unidad de doctrina, y la filosofía de las Luces había nacido y había prosperado como investigación libre y diversa. Tenía ella también, de hecho, sus artículos de fe, pero relativamente poco numerosos y no absolutamente coactivos; y el libre ejercicio del pensamiento era precisamente uno de

ellos. La reflexión de los filósofos, en el orden metafísico, autorizaba toda especie de conclusión, y, en el orden social y político, subordinaba sus certidumbres a la experiencia y al debate público, so pena de autorizar la tiranía. Se comprende que la utopía haya implicado por lo general una virulenta denuncia de esa libertad crítica; su lógica así lo exige. Pero no es menos natural que los hijos del siglo XVIII filosófico vieran en esta lógica una alteración grave del legado al cual apelaban.

Seguía planteado, pues, el problema de la forma y del modo de acción del espíritu en la sociedad moderna, aunque no hubiese duda en cuanto a la categoría de hombres que lo encarnaban de ahí en adelante: "Los pensadores, los escritores, los poetas, los filósofos, escribe Quinet, he ahí, y esto no se discutirá, los misioneros que en todo lugar, en Francia y en Alemania, comenzaron a acudir a ese gran fondo de espiritualidad que es como la sustancia de toda fe real."[91] Quinet no olvidaba el sacerdocio científico: Galileo, con sus descubrimientos, "hace el oficio de sacerdote, revela las leyes inmutables; enseña la sabiduría de Dios en sus obras"; Galileo, Kepler, Newton, "¿qué son esos hombres de un orden nuevo, a los cuales se les permitió leer en el consejo eterno del Dios de los mundos? Démosles aquí su verdadero nombre: son los profetas del mundo moderno".[92] Otros hombres, al escrutar la historia, también "desentrañaron los designios de Dios, que permanecían impenetrables para la Iglesia romana desde el siglo XVI".[93] Finalmente los pensadores herederos de la prerrogativa papal hicieron ceder a los reyes: "Voltaire, Rousseau, Montesquieu, triple corona de ese papado nuevo que Francia ha mostrado a la tierra [. . .]. Aquellos a quienes no había podido hacer Gregorio VII que doblaran la cerviz, los sucesores de los emperadores, el gran Federico, Catalina, José II, ¡doblan la rodilla! Acaban de descubrir un poder superior que les da o les arrebata la corona. ¡Cómo aquellos primeros reyes de abundante cabellera que salían de la barbarie, han reconocido el sello supremo del poder espiritual!"[94]

He aquí pues, reafirmada, con una añadidura de elocuencia, la autoridad de aquellos a quienes el siglo precedente llamaba los "literatos". Pero es lícito preguntar, ante todo, de quién y de dónde tienen esta autoridad. Quinet y los demócratas de su época no han renunciado a la investidura divina, puesto que el pensador moderno es a sus ojos aquel que entiende mejor que el sacerdote los designios de Dios. Pero, al repudiar la revelación, que ellos remplazan por una iniciativa humana de descubrimiento, debilitan los títulos sobrenaturales del nuevo sacerdocio; y no pueden, en su perspectiva humanista, dejar

91 *Les Jésuites*, en *Oeuvres complètes*, t. II, pp. 39-40.
92 *L'Ultramontanisme*, en *Oeuvres complètes*, t. II, pp. 258, 273-274.
93 *Ibid.*, p. 299.
94 *Ibid.*, pp. 351-352.

de hacerlo. No renuncian, sin embargo, a una consagración, trascendente a su manera: la humanidad es aquí quien lleva en sí el principio sagrado del cual dimana toda investidura. Cuando se manifestó la carencia del papado, y su herencia se encontró vacante, cuando fue preciso, de todo punto, que la "palabra pública" de que las sociedades necesitan, ese "conductor invisible" de sus destinos, emanara de una fuente nueva, fueron al parecer las Asambleas revolucionarias de Francia las que la hicieron oír: "¿Qué es la Declaración de los Derechos del hombre por la Asamblea constituyente, sino una profesión de fe canónica, manifestada en nombre de Francia, no sólo a un país particular, sino a la tierra entera?"[95] Sin embargo, las asambleas no son otra cosa que los órganos de las naciones; a fin de cuentas, el poder espiritual, cuando abandonó al papado, pasó a la conciencia de los pueblos.[96] Todo hombre, de hecho, se ha convertido en sacerdote, y en primer lugar por el carácter sagrado que lo vuelve desde ese momento inviolable: las palabras de Gregorio VII relativas a los sacerdotes de su Iglesia, "No toquéis a mis cristos, *Nolite tangere christos meos,* esta frase la aplicamos a cada persona moral".[97] Y todos los hombres juntos han asumido la función pontifical: "Desde que el papado no se atreve a pronunciar las excomuniones políticas y la inhabilitación de los soberanos, están obligados los pueblos a hacerlo en su lugar."[98]

Se convendrá, sin embargo, en que la universalización del sacerdocio vuelve difícil su funcionamiento. Un sacerdocio compartido por el pueblo entero no puede vivir ni ejercitarse sino en la confrontación de los individuos; investirlos a todos, es decir a cada uno, es dignificar necesariamente una intuición personal de los valores. El propio Quinet lo proclama cuando escribe que el derecho de anatema contra el poder temporal debe sobrevivir a la desposesión de la Iglesia, en cuanto que este derecho "es idéntico con el grito de la conciencia".[99] Decir que la autoridad espiritual pasa por la conciencia, es santificar al individuo en quien esta conciencia se manifiesta, y su derecho a la libre expresión. Pero es también suponer, para que la autoridad sea posible, que el acuerdo de las conciencias se establece sobre los valores y las opciones esenciales, en lo que se ha convenido en llamar la "conciencia del mundo moderno", la "conciencia pública", la "conciencia universal". Y de hecho, todo el humanitarismo parte de este postulado, que hace nacer de una libre evidencia común el nuevo credo del género humano. Esta armonía supuesta entre la autoridad de la masa y la libertad de los individuos ha sido, desde el origen, el axioma —y el escollo— del proyecto humanitario. Es el

[95] *Ibid.*, p. 379.
[96] *Ibid.*, p. 382.
[97] *Le Christianisme et la Révolution française*, en *Oeuvres complètes*, t. III, p. 130.
[98] *Ibid.*, p. 138.
[99] *Ibid.*, el mismo pasaje.

mismo problema que, bajo diversas formas, reaparece sin cesar cuando se quiere definir esta corriente de pensamiento. En la época de Quinet, no se dudaba de que una soberanía colectiva en su principio debiera ser favorable en la práctica a los derechos del individuo. La historia ulterior de Francia y del Occidente ha confirmado ampliamente esta opinión, hasta el punto de que democracia y libertad han llegado a ser hoy casi sinónimas, mientras que un pensamiento político más antiguo las oponía. Este logro se ha debido al hecho de las precauciones liberales con que se ha podido rodear y limitar la soberanía colectiva, y ésta fundarse efectivamente sobre el conjunto de los individuos actuando como tales, o de una proporción considerable de ellos. Pero la fórmula de tal soberanía, necesariamente abstracta a causa de su extensión universal, se presta fácilmente al engaño y a la usurpación por los cuales el poder desposee a los individuos al pretender encarnarlos en su totalidad; entonces la democracia, confundida con el Estado, se define de nuevo contra la libertad.

Quinet había creído poder celebrar en el primer Napoleón al pueblo hecho hombre; pero eso fue a distancia del hecho y en la leyenda; tuvo luego la desdicha de ver al segundo Bonaparte ilusionado, en el tiempo mismo en que reinaba, a algunos demócratas. En los años que siguieron al golpe de Estado, experimentó vivamente cuán necesario era poner en guardia al partido democrático contra la tentación autoritaria. Reprochó a los historiadores progresista el que hubieran ensalzado al absolutismo antifeudal como instrumento de emancipación del estado llano; recusó "la ley singular que todos nuestros escritores exponían desde M. Guizot hasta Louis Blanc, a saber, que es por la servidumbre como se produce la libertad, y que la tiranía es madre de la emancipación [. . .]. Hay en el fondo de todo esto un desconocimiento de la idea de la libertad. Cuando nuestros historiadores luchan por legitimar a todos nuestros déspotas históricos y por rehabilitarlos, no llegan hasta negar que todas las franquicias de la conciencia hayan sido pisoteadas o destruidas por esos grandes hombres pero, en su sistema, consideran la libertad como una pieza mecánica que falta al edificio, un adorno que lo corona [. . .] No han advertido que lo que consienten así en aplazar es la vida misma, la conciencia de un pueblo. Se han encadenado a ensalzar todos los tiempos en que la conciencia, la libertad estaban anuladas, y no han sentido que era el porvenir mismo el que era sofocado y extirpado en germen."[100] Esta interpretación errónea de la historia es causa de una conducta peligrosa en el presente: "Esta Historia falsa engendra a su vez una política falsa; el pensamiento general que se desprende, es que la tiranía crea la libertad [. . .]. Cada cual al convertirse en esclavo se jacta de ajustarse al gran plano, sobre el cual se construye el

[100] Carta de Quinet a Victor Chauffour, del 28 de diciembre de 1853, en *Lettres d'exil* [Cartas de exilio], t. I, 1886, pp. 103-104.

edificio democrático. Los más viles obedecen a lo que ellos llaman la ley de la historia."[101] Se convendrá sin trabajo en la actualidad de tales observaciones.

Quinet, sin embargo, había tenido también su "ley de la historia". Bien es verdad que confiesa haberse equivocado: "En cuanto a mí, confieso francamente haber visto en otro tiempo en el napoleonismo un elemento de libertad que jamás fue."[102] ¿Pero había visto en él alguna vez la libertad? Veía más bien, también él, en el emperador un déspota que hacía avanzar la historia hacia sus fines, en los que la libertad estaba incluida en estado de promesa. Se ha retractado: "Ved si no hay en ello un mal muy grande, muy profundo, y en el que la sociedad francesa puede hundirse sin remedio."[103] Sin embargo, jamás dejó de creer en un itinerario preestablecido de la historia, y de proclamar inevitable lo que creía deseable: aquellos a quienes censuraba invertían tan sólo la ecuación, aprobando lo que triunfaba. Existe permanentemente el peligro de esa inversión, desde el momento en que se sustraen los fines de la humanidad a la elección y a la voluntad de los hombres. Quinet creía precaverse haciendo figurar la libertad en el primer lugar de los decretos de la historia, presente y futura. Hay que agradecérselo: por esta cláusula ingenua y gloriosa el humanitarismo equilibra la tentación dogmática que crea en él la idea de una soberanía colectiva y de una historia necesaria.

La cuestión religiosa y la crítica del eclecticismo

Quinet habla siempre de su fe humanitaria como de una religión. Si se quiere echar sobre esta religión una mirada crítica, y decidir incluso en qué medida tiene derecho tal nombre, es preciso en primer lugar situarla en relación con la filosofía ecléctica contemporánea. En efecto, Quinet se sentía, en cierto modo, vinculado al eclecticismo, y a pesar de ello estuvo toda su vida preocupado por definirse en oposición a él. Ahora bien, lo que llama la atención en lo que ha escrito, en diversas épocas, contra el eclecticismo, es que lo condena sobre todo políticamente, más que filosóficamente. Los representantes de esta doctrina, al no comprender la revolución de 1830, se adhirieron al régimen de Julio, y no quisieron ver más allá: "Digámoslo francamente: la filosofía ha abdicado de su misión desde que una revolución pasó delante de ella sin que

[101] La misma carta, *ibid.*, p. 105; Quinet ha desarrollado las mismas ideas en "Philosophie de l'histoire de France", artículo que se publicó en la *Revue des Deux Mondes* del 15 de febrero 1855, y que puede leerse en el tomo VI de las *Oeuvres complètes,* Hachette.

[102] Carta a Henri Martin, de enero 1854, *ibid.*, p. 113.

[103] La misma carta, *ibid.*, p. 115.

ella interviniera." En suma, los filósofos traicionaron y desacreditaron con su conducta política las altas doctrinas que habían profesado: "Leyes eternas, armonía de la historia, mundo infinito visible sólo para él, palabras todas elocuentes hace dos años, hoy vacías y muertas, y que cuesta más tiempo rehabilitar que unas monarquías derrocadas."[104] Este texto, publicado en diciembre de 1831, está fechado en las reediciones dadas por Quinet, en noviembre de 1830, es decir, apenas pocos meses después de Julio y de las decepciones del partido democrático. En el transcurso del medio siglo que le quedaba todavía por vivir, Quinet repitió varias veces la misma condenación en diversas formas. El eclecticismo ha practicado los rodeos y las cautelas de la táctica parlamentaria en materia de religión y de filosofía: "¡Capitular, siempre, hasta en esas libres regiones del ideal, con el primer adversario que se presenta! ¡Transigir siempre!"[105] Ese primer adversario llegado no era, de hecho, nada menos que el orden establecido entero, monarquía conservadora e Iglesia católica. El eclecticismo, inspirador en otro tiempo del liberalismo doctrinario, muere ahora de su conformismo: "Se ha expuesto, hace dos décadas, cómo perecen los dogmas" (alusión al famoso artículo de Jouffroy). "Observad lo que ocurre ante vuestros ojos. ¡Veréis cómo se las arregla una doctrina, una escuela para morir! [. . .] ¡Cómo se retira poco a poco de todas las cuestiones vitales! ¡Cómo la asusta el movimiento! ¡Qué temor a la lucha! ¡Qué circunspección! ¡Qué temperamento de anciano! Y si, por casualidad, vislumbra una fórmula aún vacía, se aparta silenciosamente y corre a envolverse en ese sudario."[106] En 1875, recordando el destino del "liberalismo francés doctrinario", escribía de nuevo, con una amargura aumentada por la experiencia de los tiempos que siguieron a 1848 y del Imperio: "Unos cuantos años han bastado para hacerlo pasar de la libertad al absolutismo, de la filosofía al jesuitismo."[107]

Esta disminución de valor o de vitalidad que denunciaba en el eclecticismo, creía poder explicarla por una tara original de la doctrina: según él había sido, desde su nacimiento inmediatamente después de Waterloo, la "filosofía

[104] "De la révolution et de la philosophie" [Sobre la revolución y la filosofía], artículo del 1º de diciembre de 1831, en la *Revue des Deux Mondes*, reproducido en 1839 en *Allemagne et Italie*, t. II, pp. 1 ss., con el título "De la philosophie dans ses rapports avec l'histoire politique" [Sobre la filosofía en sus relaciones con la historia política]; cito de las *Oeuvres complètes*, t. VII, donde está reproducido con este mismo título (pp. 241-242). Se piensa en los sarcasmos, igualmene amargos, de Leroux sobre el mismo tema.

[105] *Le Christianisme et la Révolution française*, en *Oeuvres complètes*, t. III, pp. 29 y 34.

[106] *Ibid.*, p. 37.

[107] Quinet, *L'Esprit nouveau* (1875), en *Oeuvres complètes*, t. XXVII, pp. 204-205; también *ibid.*, p. 331.

de la Restauración".[108] Se comprende mal este rótulo cuando se piensa en la actitud de oposición casi constante de los "liberales doctrinarios" bajo los Borbones, en sus cursos varias veces prohibidos y en sus simpatías entre el público liberal. Habría que precisar al menos que, si bien aceptaban la Restauración, no la entendían en el sentido de la contrarrevolución. Pero Quinet recuerda que el espiritualismo de Cousin comenzaba por una condenación del pensamiento del siglo XVII como estrechamente sensualista y ajeno a la verdadera filosofía. Es esta traición inicial, esta repudiación de la Revolución y de Francia, lo que Quinet coloca bajo el signo de la capitulación de 1815. En esta manera de ver hay una buena dosis de patriotismo: así, por haberse apoyado el eclecticismo, como es sabido, en la filosofía escocesa, y después alemana, Quinet, en su artículo de 1830-1831, dice que fue "una tregua pedida a la Escocia de Waterloo, a la Alemania de Leipzig."[109]

Las diferencias entre la izquierda humanitaria y el eclecticismo, y el debate en que rematan relativo a la religión de la humanidad, nos son ya conocidos por Leroux. Las acusaciones políticas, por virulentas que sean, no constituyen una refutación filosófica de la doctrina. Se tiene a veces la impresión de que a Quinet no le repugnaría profesarla con tal de que se pudiera cambiar su aplicación política. Hacia 1825, y en los años siguientes, había idolatrado a Cousin; el desencanto, relativo al hombre, llegó después hasta el desprecio; en 1837 escribía a Michelet: "¡Cuando pienso que eso ha sido nuestro ídolo! Velemos nuestra faz y lloremos durante las siete semanas de la eternidad."[110] En cuanto a la doctrina, es un hecho que Quinet, a pesar de todo, parece adoptarla cuando filosofa sobre lo ideal o sobre lo bello: "Por desgracia, confiesa, no hay otras, y esas mismas que se cree florecientes están ya heridas de muerte."[111] Una nota nos informa sobre las escuelas nacidas muertas que no podrían remplazar al eclecticismo: este plural designa, en sustancia, al sansimonismo. Así Quinet, por ser ajeno a la utopía cientificista y al socialismo dogmático, sigue siendo espiritualista de acuerdo con la fórmula más general del siglo, mientras reniega, por indignidad política, de la parentela ecléctica. Habiendo proclamado la muerte del eclecticismo, escribe con compunción: "Este momento es grave para mí; esta abdicación, esta desaparición de una gran escuela, es el hecho más grave que hayamos encontrado, comprobado en nuestra enseñanza. Henos desde ahora solos con nosotros mismos, es decir, con la Francia nueva [. . .]. La filosofía de la Restauración ha muerto. Ha dejado su lugar

[108] La llama así desde el artículo de 1830-1831 (*Oeuvres complètes*, t. VII, p. 241); y, en adelante, la expresión vuelve a encontrarse siempre que se refiere al eclecticismo.

[109] *Ibid.*, p. 238; véase también *Le Christianisme et la Révolution française*, en *Oeuvres complètes*, t. III, pp. 26-27.

[110] Carta del 14 de enero de 1837 a Michelet, en Madame E. Quinet, *Cinquante ans d'amitié: Michelet, Quinet* [Cincuenta años de amistad: M., Q.], París, 1899, p. 94.

[111] Artículo citado de 1830-1831, en *Oeuvres complètes*, t. VII, p. 243.

a la filosofía de la Revolución."[112] Pero Quinet no ha expuesto en parte alguna esta filosofía de la Revolución más que en el plano social, en el que es fácil de formular, pero donde no proporciona sustitutivo alguno a la metafísica ecléctica.[113] No es refutarla el anunciar líricamente a Francia "todo un cortejo de ideas, de artes, de cultos y de dioses desconocidos que se precipitan sobre tus pasos, como el círculo de las horas sobre los pasos de la mañana".[114] Y, en 1875, Quinet no es más explícito que en 1830: "¡Vengan pues, exclama, pensamientos más fuertes, menos sutiles, tomados de la fuente de la vida universal! Esos no se disiparán en humo. Tendrán por testigo, no a un doctor, sino a la naturaleza entera, en sus tres reinos. No serán menos elevados, y en todas partes tendrán fundamentos en lo visible y lo invisible."[115] Es proponer en suma, en este final de su vida, para remplazar el espiritualismo liberal, un compromiso de ciencia positiva y de idealismo, que ha sido en efecto el espíritu de la izquierda al desembocar del segundo Imperio, antes de que la invadiera, en las generaciones posteriores, un creciente agnosticismo metafísico.[116]

La única precisión que nos da Quinet sobre su desacuerdo filosófico con el eclecticismo, reside en su profesión de fidelidad al pensamiento del siglo XVIII. Los fundadores del eclecticismo han entendido el espíritu de manera estrecha; Quinet lo sabe, por haberlos seguido un tiempo: "¡Rechazábamos de ese pretendido espiritualismo a nuestros grandes hombres que, por un impulso heroico del alma, fundaron, en el siglo XVIII, el verdadero reino de los espíritus!"[117] Quisiéramos verlo explicarse más en cuanto a la conciliación que parece preconizar entre la filosofía de las Luces y el espiritualismo del siglo XIX. El eclecticismo los había opuesto quizá exageradamente el uno al otro, pero los puntos de contradicción existen, y merecían discusión. Quiéralo o no. Quinet mismo es diferente de Voltaire o Rousseau. ¿En qué? Ignora la pregunta, quizá por no querer contestarla. Tiene de lo divino, o de la providencia, un concepto que aquéllos sin duda no habrían compartido, y que el espiritualismo rehabilitó, pero admira en ellos ese verbo activo que les falta a los

112 *Le Christianisme et la Révolution française*, en *Oeuvres complètes*, t. III, pp. 50-51.

113 Se advertirá la misma repudiación política del eclecticismo, y la misma ausencia de refutación filosófica en Lerminier, sansimoniano efímero, y después adepto él también del humanitarismo democrático-liberal: véanse sus "Lettres philosophiques adressées à un Berlinois" [Cartas filosóficas dirigidas a un berlinés], publicadas en el curso del año 1832 en la *Revue des Deux Mondes*.

114 El mismo artículo de 1830-1831, en *Oeuvres complètes*, t. VII, p. 244.

115 *L'Esprit nouveau*, en *Oeuvres complètes*, t. XXVII, p. 332.

116 Metafísico solamente; porque, en materia de doctrina social, la tentación dogmática, en la izquierda avanzada, no ha hecho sino prosperar, en proporción incluso de su incredulidad acrecentada en todos los demás terrenos, incluidos el de la moral y de los derechos del hombre.

117 *L'Ultramontanisme*, en *Oeuvres complètes*, t. II, p. 338.

metafísicos de profesión. La metafísica se aísla del tiempo y del imperativo histórico; pretende legislar para el hombre, y no existe más que para una minoría contemplativa; se halla, en relación con la masa humana y con sus aspiraciones, en estado de ausencia. Como tiene conciencia de ello, como sabe que las verdades que profesa no podrían ser el pan de cada día del género humano, acepta fácilmente que la multitud, para tener ella también algún acceso a la verdad eterna, continúe abrevando en la fuente de la religión tardicional. Los metafísicos eclécticos conciben una división entre religión y filosofía: "Se imaginan así dos potencias oficiales entre las que no habría más relaciones que las diplomáticas: una especie de etiqueta respetuosa, unos miramientos, un silencio, un lenguaje de protocolo, todo lo que exige la cortesía externa, una especie de ficción parlamentaria, según la cual la Iglesia y la filosofía se comprometerían a aceptar cada una de ellas un papel."[118] En la intención de los filósofos eclécticos, este concordato transitorio debía resolverse en favor de la filosofía, a medida que se elevara el nivel intelectual del pueblo. A Quinet le repugna tal concepción, que separa al pueblo de los pensadores; repudia esa "teoría según la cual se establecerían definitivamente unos privilegiados de la luz y unos proletarios de las tinieblas".[119] Esta "escisión impía" como él la llama, le indigna menos por la desigualdad que consagra que por la especie de pasividad a que condena a la masa humana. Quiere que esta masa se dirija, no hacia un modelo filosófico preformado y progresivamente asimilado, sino según un impulso colectivo creador.

Con esta intención pide, en oposición al eclecticismo, una religión, no admitiendo que una filosofía pueda jamás cumplir este cometido: "Suscitamos para los unos una filosofía, para los otros una religión que se desarrolla, y para todos un movimiento continuo del mismo espíritu de creación, con el fin de que unos y otros puedan entenderse, tocarse, acercarse incesantemente, encontrarse y unirse al fin, en el progreso de la vida".[120] Una fe común a todo el género humano, y que gobierne la marcha hacia el futuro, es algo que la filosofía no podría ser. Quinet recusa a este respecto a Kant y a sus sucesores[121] tanto como a Cousin. No acepta siquiera como Leroux, que se considere la fe humanitaria como la verdadera filosofía. Esa fe es algo más, que reclama, más allá de la filosofía, una religión moderna: esta religión nacerá de la necesidad profunda de los pueblos, y de su movimiento. Cierto es que el hombre moder-

118 *Le Christianisme et la Révolution française*, en *Oeuvres complètes*, t. III, p. 39.

119 *Ibid.*, p. 47.

120 *Ibid.*, pp. 47-48.

121 Véanse sobre Kant las reservas que Quinet formula, con toda la reverencia posible, en su *Examen de la Vie de Jésus de Strauss* (*Oeuvres complètes*, t. VIII, p. 147), y su carta "Al traductor", al frente de la traducción Trullard de *La Religion dans les limites de la raison* de Kant, París, 1841 (reproducida en *Oeuvres complètes*, t. VIII, pp. 233-237).

no está dominado por la duda; pero los propios discípulos de Jesús dudaron, y la resurrección siguió al entierro: "Igualmente hoy el mundo entero es el gran sepulcro en el que todas las creencias, así como todas las esperanzas, parecen sepultadas para siempre; en él una mano invisible ha puesto el sello de la duda; y nosotros nos preguntamos unos a otros, presa de temor, quién levantará la losa de esa tumba [. . .]. Pero esta piedra que nos oprime a todos será, al fin, rota, así fuera mil veces más pesada que todos los mundos juntos. Del seno de las tinieblas, el Dios eternamente antiguo, eternamente nuevo, renacerá vestido de una luz más viva que la del Tabor. Tal es al menos la fe de quien escribe estas líneas."[122]

Fuerza es observar que esta fe dilatoria, que no sabe definirse sino mediante el tiempo futuro, es más un fervor —digamos, más exactamente, un prejuicio de fervor— que una fe verdadera. Sin duda a la filosofía reducida a no ser más que ella misma, se la supone sin virtud; pero la esperanza de una religión ignorada no es una religión: es, en suma, un pensamiento puesto en interrogación. La fe no existe sino conociendo su objeto; la de Quinet tiene por artículos la libertad, la igualdad, la fraternidad, la unidad del género humano. ¿Es eso una religión? Si Quinet lo pensaba, no creería necesario anunciar, más allá de estas certidumbres humanitarias, una divinidad desconocida. Es propable que no pensara de manera distinta de Lerminier, quien escribe: "Preparamos filosóficamente una religión nueva."[123] ¿Cuál? ¿Quién lo sabrá, si ellos lo ignoran? ¿Y por qué llamar religión a lo que ellos confiesan no conocer? No son ciertamente las metáforas paracristianas de tumba sellada y de resurrección, tan del gusto de Quinet,[124] las que puedan aclarar la cuestión. Parece ser que el concepto de una religión por venir fuese sobre todo un antídoto del liberalismo conservador, una dimensión sentimental agregada a la política para modificarla en favor del pueblo. Todo el humanitarismo lo ha entendido así. Si esta religión futura se supone desconocida, es porque costaría no poco formularla, por temor a caer en el ridículo de los heresiarcas contemporáneos, por sinceridad y rechazo profundo de lo sobrenatural, y en fin por desconfianza hacia las anticipaciones dogmáticas y la sociología totalitaria que ellas favorecen. No obstante, el anuncio obstinado, en el humanitarismo, de una futura realización religiosa, revela una secreta inclinación dogmática. Volvemos a dar con la idea de Quinet de que la sociedad nació "el día en que, de una manera cualquiera, el pensamiento de la divinidad brotó del espíritu de un hombre que pudo anunciarlo, publicarlo, revelarlo o imponerlo a sus

122 *Examen de la Vie de Jésus de Strauss* (en *Oeuvres complètes*, t. VIII, p. 230).

123 Lerminier, *Études d'histoire et de philosophie*, 2 vols., París, 1836, t. I, p. 118.

124 Las hemos encontrado ya en *Ahasvérus*; el mismo símbolo en el artículo-prefacio de Quinet al poema de Gabriel de Moyria, *L'Église de Brou*, ed. de 1835 (recogido en las *Oeuvres complètes*, t. VIII, p. 308).

hermanos".[125] Ni Voltaire ni Rousseau suscribirían tal pensamiento, el cual es en Quinet, bajo una fórmula teocrática, un medio de consagrar la unidad de fe y de destino del género humano. Podría suscitar la desconfianza, y legítimamente, si el conjunto de la doctrina no redujera hasta cierto punto su alcance.

Función de la poesía y del arte

En toda perspectiva humanitaria ocupa un lugar, bajo una forma u otra, la noción de un sacerdocio estético. El mesianismo laico necesita de sacerdotes, o al menos de anunciadores, y cree encontrarlos allí donde se supone que sopla el espíritu, fuera de la vieja Iglesia agonizante. El intervalo donde Quinet se sitúa, y pretende situar su época entre una religión muerta y otra por nacer, es la época de los poetas tanto como de los pensadores: "No digáis que la poesía se acaba; decid más bien, tal cual es, que es la única que permanece viva [. . .]. Marchamos y vivimos, no en lo que es, sino en el fantasma de lo que debe ser y de lo que será mañana [. . .]. De ahí la misión real del poeta no hace más que comenzar [. . .]. Su vocación es ser el mediador de los pueblos venideros [. . .]. En el interregno de los poderes políticos, él solo vuelve a ser soberano. Es el legislador de la gran federación europea que no existe aún]. . .[. Es preciso que este Cristóbal Colón del nuevo mundo ideal se aventure lejos, él solo, en el océano de su pensamiento. Anda y anda, y ese infinito aumenta constantemente. Sigue todavía, y lo que se llamaba tierra es ahora nube, y lo que se llamaba esperanza se llama ahora ilusión. Y el pueblo al que arrastra le grita: —me ahogo maestro, vámonos de aquí. Pero él le contesta: —¡Mañana!, y mañana es un siglo. Y en el mar de su genio, jamás se echa el ancla, jamás se pliegan velas, hasta que ha tocado la orilla donde la vida tiene su fuente y que se llama Eternidad."[126] Esta página enfática tendría su lugar en la recopilación —si se hiciera de las que, en esos años de 1830, proclamaron la investidura espiritual del poeta. Podrían agregarse los versos que Quinet escribió por la misma época sobre las luchas del poeta: no ya combates, según un viejo tema, contra la envidia y la ingratitud del público, sino altercado con Dios, que habiéndolo investido le escatima el poder: pide el poeta ser relevado de su misión, y se le concede; pero

[125] Quinet, *Du génie des religions* [Sobre el genio de las religiones] (1842), en *Oeuvres complètes*, t. I, p. 37.

[126] Quinet, *Poètes allemands. I. Henri Heine*, en la *Revue des Deux Mondes* del 15 de febrero de 1834, pp. 367-369. Este texto no fue reproducido en 1839 en *Allemagne et Italie*, t. I, pp. 83-85, y después en las *Oeuvres complètes*, t. VII, pp. 287-295, sino con numerosas variantes, que reducen la ampulosidad, sin alterar el significado esencial.

al punto le acomete la añoranza de su glorioso ministerio, que se le devuelva inmediatamente, y que se prosigue, semejante al combate de Jacob con el ángel, y sin cesar recomenzado.[127] Las frecuentes reflexiones de Quinet sobre la epopeya moderna pertenecen al mismo orden de ideas, ya que esta epopeya —que es la de la humanidad— es la obra por excelencia del poeta misionero;[128] y es significativo, desde el punto de vista de la continuidad romántica de estos temas, que se puede advertir en ellos más de una vez la influencia del *Prefacio de Cromwell.*[129]

Filosóficamente, Quinet, como tantos otros, funda el sacerdocio de la poesía y del arte sobre una doctrina espiritualista o idealista de lo bello; apenas se diferencia en esto de Cousin o de Jouffroy, ni por la concepción, ni aun por las fórmulas: lo bello es la representación de la eternidad en el tiempo, de lo infinito en lo finito, mediante el símbolo, y la poesía está en lo más alto de la escala de las artes.[130] Lo que es más original en Quinet son ciertas precisiones y reticencias que podrían parecer contradictorias respecto de la tesis. Si hemos de creer un texto publicado por su mujer, le repugnaba, desde que tenía veinte años, igualar el arte con la religión: "Sólo hubiera dependido de mí, escribía entonces, estimarme creyente, porque, en el trato con la gente, había aprendido a disfrazar la falta de fe bajo ingeniosas transformaciones; pero esta máscara me parece vergonzosa, y esta pretendida fe obsesionada por el arte, por la filosofía, es decir por todo, excepto por la piedad verdadera, me parece, repito, más impía que la blasfemia."[131] Él mismo ha contado que habiendo tenido, con ocasión de su primera comunión, la experiencia de la fe verdadera, quedó vacunado contra toda confusión: "Esto me sirvió durante todo el resto de mi vida para marcar la diferencia entre la Retórica y la Reli-

[127] *Le combat du poète*, poema publicado en la *Revue de París* de diciembre de 1836, pp. 110-117 (*Oeuvres complètes*, t. XII, pp. 313-322).

[128] Véase, además de la obra titulada *De l'histoire de la poèsie* (véase más arriba, nota 17), el Prefacio de *Napoléon*, publicado en la *Revue des Deux Mondes* del 1º de enero de 1836.

[129] Véase el Prefacio de *Napoléon*, donde se repite la idea hugoliana de la sucesión histórica de la oda, de la epopeya y del drama (*Revue des Deux Mondes*, 1º de enero de 1836, p. 44-45); y ya en la Introducción a los fragmentos de *Ahasvérus* en la misma revista, 1º de octubre de 1833, p. 6; igualmente en el *Essai d'une classificatión des arts* (tesis sostenida por Quinet en Estrasburgo en 1839), en *Oeuvres complètes*, t. VIII, pp. 323 ss.

[130] Véase su tesis de Estrasburgo, pp. 312-313, 321, y las modificaciones ulteriores de este texto: el curso dictado en Lyon (véase un extracto en la *Revue des Deux Mondes* del 15 de octubre de 1839, pp. 137 ss.), *Du génie des religions* (en *Oeuvres complètes*, t. I, pp. 123-124).

[131] Citado por Madame Quinet en *E. Quinet avant l'exil*, 2ª ed., París, 1888, p. 60; Madame Quinet fecha este texto, en el que Quinet se dirige a su madre, en 1823.

gión, entre el Arte y la Fe."[132] La confusión, en la época de la juventud de Quinet, existía, siguiendo el ejemplo de Chateaubriand, entre los poetas del romanticismo cristiano y en su público; el rechazo de Quinet va dirigido contra una estética catolizante que él repudiaba como enemigo de la Restauración. Repitió este rechazo a lo largo de toda su carrera: "No estéis ciegos, escribe en 1839, en cuanto al valor del arte, ni, cayendo en el viejo error, vayáis a tomar el ídolo por la divinidad."[133] Sigue tratando del neo-cristianismo estético, convertido, en esa fecha, en la escuela del "arte cristiano": tal arte no podía sustituir a una religión que había cesado de vivir. Los defensores del arte cristiano deploran el divorcio, desde la era clásica, de la religión y del arte; Quinet, por el contrario, exalta el siglo de Luis XIV por haber consagrado este divorcio: "Si [. . .] la Edad Media fue el paraíso de las creencias populares y de la poesía instintiva, el siglo de Luis XIV es el que nos separa de ellas irrevocablemente. Francia probó hacia esa época el fruto de la ciencia del bien y del mal. No puede volver atrás a su edad de inocencia. Austera, inexorable, la época de Luis XIV es como el ángel de la espada flamígera, que cierra para nosotros las puertas de aquel Edén místico. Siempre que los pueblos comienzan a desalentarse, y vuelven añorantes la cabeza hacia ese paraíso perdido, el gran siglo se alza por sí mismo y hace imposible el retorno."[134]

Cuando Quinet, contra la tendencia ordinaria del humanitarismo, repone el arte en su lugar, aparentemente subalterno, distinguiéndolo de la religión, siempre es, pues, la estética neo-católica lo que tiene presente. Cuando la religión establecida declina, el arte se desarrolla contra ella y prospera: "Nada tan falso como la máxima de nuestros tiempos, según la cual las épocas religiosas son también las más adecuadas para el desarrollo de las artes [. . .]. Propiamente hablando, el arte no comienza a existir en sí sino a condición de separarse del culto y de la liturgia, es decir, de establecer una iglesia en la iglesia, un Dios nuevo en el seno del Dios antiguo."[135] Esta idea coincide con la de los sansimonianos, que veían adquirir al arte una especie de autonomía en las épocas "críticas" en que declinan los antiguos dogmas. Pero este arte de transición, precursor, inquieto, al margen del orden, les parecía inferior en dig-

[132] Quinet, *Histoire de mes idées, autobiographie* (1858), en *Oeuvres complètes,* t. X, p. 162.

[133] "L'épopée française", en la *Revue des Deux Mondes* del 1º de enero de 1837, p. 51 (artículo repetido en *De l'histoire de la poésie,* t. II de *Alemagne et Italie,* y en el tomo IX de las *Oeuvres complètes*).

[134] *Ibid.*, p. 50.

[135] *Ibid.*, p. 51 la misma opinión se halla en su tesis (*Esai de Classification. . .*, en *Oeuvres complètes,* t. VIII, pp. 313 ss.) y en las revisiones de esta obra (*Revue des Deux Mondes,* 15 de octubre de 1839, p. 144; *Du génie des religions,* en *Oeuvres complètes,* t. I, pp. 136 ss.).

nidad al de las épocas "orgánicas", compañero de los dogmas y alma de la sociedad establecida, en particular al que, en la sociedad moderna reorganizada, algún día habría de constituir un todo con la religión moderna. Quinet no participa en modo alguno de esta perspectiva. Es a los sansimonianos, y no ya a los neo-católicos, a quienes apunta en líneas como éstas: "No sigáis confundiendo la religión y el arte si no queréis destruirlos una y otro, y a la una por el otro. Se le pide hoy al artista que sea sacerdote, es decir, que no sea ni sacerdote ni artista";[136] o también: "El arte no es en absoluto la ortodoxia, ni el drama ni la epopeya son el culto; el poeta no es el sacerdote. El arte, que el ocaso de la antigua fe emancipa, busca la fe nueva, pero no podría llevarla en sí mismo, ni confundirse con ella, como no fuera por una anticipación arbitraria y artificial: es preciso que se convierta en "el precursor de la unidad social a que son invitadas todas las democracias modernas", pero "sin dejarse cegar por el espíritu de sistema".[137] Estas últimas palabras hacen del arte, hasta nueva orden, una búsqueda, no la ilustración ni la fórmula de una dogmática nueva.

De la religión humanitaria al libre pensamiento

La versión que Quinet nos da del humanitarismo es una de las más concordes con las inspiraciones generales de la época. Esta especie de espiritualismo democrático-profético no lleva la marca de ninguna rareza personal; la extravagancia de pensamiento que con tanta frecuencia repele en esta escuela semiutópica se halla en esta ocasión ausente. Quinet lo ha querido así: "Dejad a los milenarios, escribe, la parte fantástica, fabulosa, mitológica de nuestras teorías."[138] La que él profesó fue, durante una o dos generaciones, la filosofía común a toda la izquierda avanzada. La elocuencia, y el prestigio de las cosas futuras, ocupan, como ha podido verse, un lugar importante en esta doctrina. La idea del porvenir es sin duda inherente a todo progresismo, corona la acción militante. La religión de Quinet, a fin de cuentas, es una retórica vaga y poderosa, ornamento de una democracia concreta.

Afirma con seguridad que esta religión es la realización auténtica del cristianismo; pero tal realización es una mutación, por la cual el Evangelio no tiene ya otro objeto que el mundo terreno. Puede bien pensarse que el reino mesiánico anunciado como próximo por Jesús era en efecto una regeneración

[136] *Ibid.*, p. 52.

[137] Prefacio de *Prométhée* (*Revue des Deux Mondes*, 1º de enero de 1838), en *Oeuvres complètes*, t. XII, pp. 25, 33.

[138] "Lettre sur la situation religieuse de l'Europe" (1856), en *Oeuvres complètes*, t. XXIV, p. 466.

de nuestro mundo. Sin embargo, al no haberse producido esta regeneración, los evangelistas desarrollan ya, para salvar la verdad del anuncio a pesar de su falta de realización terrena, una doctrina del cielo y de la salvación en el cielo. Ni Quinet ni los suyos piensan indudablemente en apelar del Evangelio a un Jesús más auténtico; desde luego, la interpretación en un sentido de revolución terrena de una Escritura ampliamente invadida por la antítesis de la tierra y del cielo, es una empresa de las más vanas. Quinet ha seguido, en esta poco convincente exégesis, a todos sus precursores en evangelismo revolucionario. De todo echa mano en este sentido, e incluso recurre al dogma de la Encarnación. Este dogma le parece significar ante todo la santificación de la historia terrena: "Dios no habita ya únicamente en las alturas invisibles [. . .] Se ha encarnado, se ha hecho hombre y vive en el corazón de las naciones y de los Estados",[139] o también: "Después de dieciocho siglos, el hombre empieza al fin a declarar que Dios ha descendido al hombre."[140] De hecho, en la concepción de Quinet, es un ideal puramente moral y social lo que se sigue llamando religión, gracias sin duda a la especie de trascendencia que todo ideal implica. Este proceso, desde el deísmo, es común, pero puede pasar difícilmente por una realización del cristianismo, del cual repudia lo que, para la fe, es esencial. "En cuanto a mí, escribe Quinet, estimo que Francia entera comulgó el día del Juramento del Juego de Pelota.[141] Es jugar con la palabra "comulgar": de la Eucaristía a un Juramento cívico, existe, dígase lo que se quiera, cambio de género y no realización. En lo que Quinet, y tantos otros, nos describen como un progreso religioso, todo lo que fue hasta ahí la religión se evapora. Tan cierto es esto que en cuanto a la reforma religiosa propuesta, no bien se quiere poner en ella alguna precisión, se reduce a la adopción del común denominador moral de las diversas religiones; la unidad buscada no puede tener otra base: "¿Formaréis, pues, en la sociedad tantas conciencias diferentes como comuniones separadas existen en ella? [. . .]. Por debajo de estas enseñanzas diferentes, hay una moral social sobre la cual reposa la vida nueva [. . .]. Síguese de esto evidentemente la necesidad de una educación pública que, enlazando las educaciones particulares, acabe de enlazar y de coordinar en la conciencia general las doctrinas diferentes."[142] La idea apunta aquí, como término y realidad de la revolución religiosa anunciada, de lo que pronto se debía llamar, con más justo título, la enseñanza laica.

Esta diferencia entre la ambición religiosa y la realización práctica, que es uno de los rasgos del humanitarismo, parece por lo general inadvertida por los

[139] *L'Ultramontanisme*, en *Oeuvres complètes*, t. II, p. 293.

[140] *Le Christianisme et la Révolution française*, en *Oeuvres complètes*, t. III, p. 346.

[141] *Ibid.*, p. 272.

[142] "Réponse aux observations de M. l'archevêque de Paris" (*Revue des Deux Mondes*, 1º de septiembre de 1843), *Oeuvres complètes*, t. II, pp. 437-438.

adeptos. Quinet a veces se ha mostrado inquieto a causa de ello; por ejemplo, cuando escribe: "Ni la astucia, ni el hábito constituyen solos la fuerza de la Iglesia romana. Su poder es ese incentivo invencible de inmortalidad, fuente siempre renaciente de la eterna religión. La Iglesia parece haber conservado, ella sola, en medio del mundo civil, la antigua fórmula de la evocación del alma fuera del sepulcro."[143] La ciencia de Galileo puede haber desacreditado la teología, no la remplaza; y la moral no tiene indudablemente con qué responder al deseo de eternidad. "Es algo muy duro, advierte Quinet, arrancar al hombre la inmortalidad, y todos nuestros modernos reveladores me parecen muy decididos a hacerlo."[144] Él no lo está. Pero entonces, ¿habrá que participar de los designios de la Iglesia? ¿De la metafísica de escuela? ¿Haber removido tanto pensamiento para acabar con una fórmula de vida eterna? La católica no; ¿la de Cousin? Más bien la del Vicario Saboyano.[145] Solución provisoria quizá, para quien reclama en el futuro una fe desconocida; pero, provisoria o no se impone: otro aspecto de la distancia entre la retórica del futuro y la necesidad inmediata.

La Francia real, sin embargo, plantea el problema en términos totalmente distintos: Francia es católica o incrédula. La Revolución no supo sacarla de esta alternativa. La Constituyente quiso regenerar la Iglesia aliándola a la Revolución, y la Iglesia se negó. La Convención quiso constituir una religión revolucionaria, imitación traspuesta de los ritos y de las imágenes católicas, y esta tentativa artificial no prosperó. La religión que puede vivir hoy no puede ser una institución oficial; depende "del sentimiento íntimo, del secreto entre el hombre y Dios, del cielo interior"; Robespierre se engañó en esto: "Ese rey del Terror quedó moralmente derrocado el día en que se convirtió en el pontífice de una religión de Estado."[146] La utopía moderna, el sansimonismo, repiten este error.[147] Así, es finalmente en el principio de una conciencia libre donde Quinet busca la definición de su religión. Las asambleas revolucionarias sustituyeron a la Iglesia claudicante para formular el credo de la humanidad moderna; con tal título fueron provistas, como el Estado que nació de ellas, de una autoridad espiritual; pero pasado cierto límite, los derechos de la conciencia prevalecen sobre esa autoridad; "Con todo lo grande que es la Revolución, yo no pido que hagáis de ella un ídolo [. . .]. No es la Justicia, ni el

143 *L'Ultramontanisme*, en *Oeuvres complètes*, t. II, p. 389.

144 Carta del 13 de diciembre de 1853 a Victor Chauffour, en *Lettres d'exil*, t. I, p. 88.

145 Véase la "Lettre sur la situation religieuse de l'Europe", en *Oeuvres complètes*, t. XXIV, p. 452.

146 *Le Christianisme et la Révolution française*, en *Oeuvres complètes*, t. III, p. 306.

147 Véase a este respecto *La Révolution religieuse au dix-neuvième siècle* (1854), en *Oeuvres complètes*, t. XXIV, p. 519.

Evangelio eterno, ni la Religión absoluta [. . .]. El ideal de la Revolución está, por muchos conceptos, más cerca del Cristianismo de lo que lo está hoy la Iglesia. ¿Habremos de decir por esto que el Estado es la religión misma? [. . .] ¿Tomaremos el Código Civil por la palabra santa, y las cámaras constitucionales por nuestros concilios? ¿Creemos, con estos abusos de palabra, acercarnos mucho a esa conversación con Dios que no puede ni debe jamás faltarle al hombre?"[148]

Así, este pensamiento se reparte finalmente entre un código necesario de moral social y una posible experiencia individual de la trascendencia. Nacido bajo el signo de la reunión de lo espiritual y de lo temporal, recusa de hecho esta unidad reservando el privilegio espiritual del individuo pensante. Se ve en Quinet cómo cierta lógica humanitaria, en guardia contra el dogma, preparó el terreno de una democracia de libre pensamiento. Un credo futuro ignorado, una búsqueda libre abandonada a cada cual, estos temas desembocan fácilmente en el rechazo de principio de todo dogma metafísico que ligue a la sociedad. Mucha distancia hay sin duda de 1848 a 1880, de la segunda República a la tercera. Pero Quinet nos hace vislumbrar a partir de qué problemas y por qué camino se ha pasado de un espíritu a otro. Con razón, por cierto, ha celebrado gloriosamente su centenario en 1903 la República laica, honrándolo como uno de sus fundadores.[149]

[148] *Le Christianisme et la Révolution française*, en *Oeuvres complètes*, t. III, pp. 351-352.

[149] Véase por ejemplo, sobre esta celebración, T. Steeg, *E. Quinet*, París, s. f. [1903], y el número del 15 de marzo de 1903 de la *Revue pédagogique*.

XIV. MICHELET

De todos los doctrinarios del humanitarismo, Michelet es el más ilustre. Sus dotes de escritor y la brillantez de su obra lo mantuvieron en un puesto más destacado que a ninguno de ellos en la opinión literaria. Es el único a quien, aunque la ficción se halle ausente de sus obras, se puede colocar legítimamente entre los grandes creadores de la época romántica. Es un derecho que jamás dejó de otorgársele, aunque su fama sufrió algún daño al quedar anticuada su doctrina. Hoy, a más de la reverencia literaria que nunca se le negó, goza de cierto rebrote de favor a causa de que su obra depara a determinados gustos de nuestra época la ocasión de afirmarse. Se le alaba por su manera inspirada de escribir la historia, en el momento, se nos dice, "en que se derrumba el orden positivista que lo había descartado";[1] pero esta apreciación, y el debate de método que supone, no tienen mucho sentido, ya que la historia en toda época necesita tanto de información rigurosa como de imaginación y de intuición:[2] el propio Michelet presume de hallarse más ampliamente documentado y, en cierto modo, de ser más positivo que sus predecesores y émulos. Por otra parte, algunos de nuestros contemporáneos descubren tras el discurso de Michelet una riqueza de temas sensoriales y afectivos que, a causa de que a veces contrarían las conveniencias de gusto y de decencia corrientes, compensan a sus ojos la insipidez de su humanitarismo. Estos temas obsesionantes, que se refieren por lo general a las cualidades físicas de los objetos y de los cuerpos, a las sensaciones y afectos que suscitan y a la existencia instintiva en general, componen en Michelet un universo que se estima más original que su pensamiento.[3] Esta manera de ver es naturalmente susceptible de una aplicación general: se puede hacer y se hace para otros lo mismo que para Michelet. El método que consiste en dirigir la mirada, en una obra, a algo que no sea el proyecto del autor, no es tan nuevo; en particular, el gusto del crítico por los aspectos más crudos, menos controlados, de las obras de la inteligencia, es tan legítimo como toda otra predilección. Esto no quiere decir que tal procedimiento, aplicado sin miramientos, no deje de

[1] Michelet, *Oeuvres complètes*, edición Paul Viallaneix, t. I, París, 1971, texto de la contraportada.

[2] Véase a este respecto, *ibid.*, t. IV, pp. 60-61, las reflexiones de Jacques Le Goff.

[3] Roland Barthes (*Michelet par lui-même* [M. por él mismo], París, 1954) ha dado un cuadro de conjunto de estos temas en un ensayo memorable por muchos aspectos.

suscitar objeciones mayores. Consideremos, en cuanto a Michelet al menos, lo esencial.

El universo elemental de las sensaciones y de los impulsos instintivos es quizá primordial con respecto al del discurso consciente que se articula en la obra. ¿Pero primordial en qué sentido? ¿Cronológicamente? ¿Vitalmente? ¿Literariamente? Desde este último punto de vista, en todo caso, tal universo es mudo, mientras la voluntad del autor-sujeto no le presta la palabra: lo cual es posible sin que se establezca una jerarquía, en el seno de elementos caóticos, entre lo principal y lo accesorio. Suponer equivalentes todos los elementos que figuran en este conjunto, no queriendo considerar el sujeto que los organiza, es querer limitarse al caos que precede a la creación. En la masa de las representaciones y de las relaciones metafóricas que componen el fondo instintivo de Michelet escritor, hay grados de ser: no todos los motivos tienen el mismo peso ni la misma autoridad, podría decirse, en el seno de esta obra con relación a la cual debemos considerarlos, no conociéndolos sino por ella. No se puede conceder el mismo crédito, en exégesis literaria, a la pura imagen retórica —en el último análisis, manera de hablar, nada más— y al símbolo intensamente cargado de sentido, nudo de pensamiento y de emoción, que Michelet nos requiere manifiestamente que consideremos como palabra esencial. Las imágenes no valen, en literatura, sino por las pasiones y las voluntades que el yo tendencioso del autor pone en ellas, y que son otro nombre de su ideología. El universo imaginario está orientado por pensamientos y reservas mentales.

Los tipos fisiológicos y humorales que Michelet atribuye a los diversos personajes de la historia jamás dejan de situarse en la escala de la reprobación o de la alabanza. Con la mayor frecuencia, es una forma gráfica de la invectiva, algo así como un vocabulario despectivo elevado a la potencia metafórica, que nos enseña mucho sobre la elocuencia de Michelet, pero sobre el sentido de su obra, casi nada. Este modo de elocución apela necesariamente a unos gustos y a unas repugnancias sensoriales que el autor supone comunes a sus lectores y a él; y preciso es que sean tales en efecto, que sean evidentes entre ellos y él, para que pueda movilizarlos en apoyo de sus simpatías y de sus antipatías. Un temperamento físico, cualquiera que sea, sanguíneo, bilioso, linfático o cualquier otro, designado por su nombre, con tal de que esto sea en cierto tono y en un contexto contundente, produce sobre todo lector una impresión desagradable; determinado detalle provoca una náusea que acompaña la que el autor aparenta: pero las náuseas de Michelet nacen de sus condenas de principio, como las jaquecas de Voltaire en el aniversario de la Noche de San Bartolomé; no producían esas condenas, les suministraban la sanción de la repugnancia, el juicio sin apelación de los sentidos incomodados. Algunas de las obsesiones de Michelet se nos muestran, muy al contrario,

dotadas de autoridad y significado propios: así ocurre con las de la inmersión en el pasado, de la potencia vital y de la muerte, del cadáver y de la resurrección, del martirio de los débiles y de sus desquites. Y si conviene atribuir a tales temas más importancia que a los de lo seco o de lo viscoso, de lo hinchado, de lo húmedo o de lo pletórico, es porque los vemos consustanciales a las actitudes y a las opciones de Michelet; ellos mismos son ya actitudes y opciones, pensamiento y palabra del yo; formulan lo que gobierna la obra de Michelet: la confesión de una fe humanitaria vivida a través de la experiencia de la historia. Por ellos, esta fe, al hundir sus raíces en el mundo de los sentidos, de la afectividad y de la imaginación, atestigua la unidad del hombre y el imperio recíproco del pensamiento y de la vida.

Se dirá que el pensamiento de Michelet, esa profesión de fe ideológica que es su discurso consciente, es común en su tiempo, y se encuentra en otros. Es comprobar lo evidente: que la ideología nunca es solitaria. Sin embargo, de un individuo a otro, existen variantes, cada una de las cuales ilustra mejor lo que permanece vago o poco motivado en el sistema de pensamiento común. Querer, con el pretexto de que Michelet no es el único en pensar lo que piensa, no considerarlo sino al margen de su pensamiento, es negarse a examinarlo, elogiarlo contra él mismo, volviéndole la espalda. Decir que ese pensamiento es desdeñable, por ser el de la clase media de su época, es juzgar mal a un espíritu definido con demasiada precipitación, y a una fe que esta reducción simplista desfigura; es ignorar la adhesión a esa fe de una parte considerable de la clase intelectual en todo el siglo xix, y de una parte mayor todavía de la izquierda popular y obrera hasta nuestros días. ¿Y por qué, por otra parte, habría de tener la clase media menos dignidad histórica que las demás clases? Estos decretos de un marxismo sumario dan que pensar; a no ser que al rebajar con una palabra a la pequeña burguesía se trate oscuramente de alzarse al nivel de la grande, suplantándola con el pensamiento en su privilegio de desprecio. Pequeña burguesía o no, la ideología de Michelet es Michelet en persona, su diálogo cotidiano consigo mismo, su vida más intensa y su lugar de encuentro apasionado con el tiempo en que vivió. No hemos de comparar aquí su genio y su doctrina: su obra los hace indiscernibles. Nuestra misión es preguntarnos si, por brotar en él de una fuente poderosa de emoción y de invención, ofrece su humanitarismo rasgos originales, y cuáles son éstos.

PRIMERAS INTUICIONES: VICO

Michelet, lo mismo que su amigo Quinet, llegó directamente al humanitarismo a partir de un estado de espíritu inicial estrictamente moderno. No

sufrió ni la añoranza del pasado que alimentó las inquietudes del primer romanticismo, ni la especie de cristianismo literario según el cual se formulaban generalmente estas inquietudes. Una adhesión congénita a la Revolución francesa, propia sin duda de su medio natal, le libró de ello.[4] Jamás se refirió sino con hostilidad a la escuela de Chateaubriand, en la que ve, en la época de la letargia imperial, la vuelta de las antiguallas y el abandono de la lengua y del espíritu del siglo XVIII progresista, ni concedió a la melancolía otro mérito sino el de reflejar con veracidad la situación de una "nacionalidad claudicante".[5] Entre los testigos de esta claudicación estima más que a Chateaubriand, por simpatía política, a otros escritores de la misma época, el liberal Senancour y Grainville, el autor del *Dernier homme* [Último hombre], sacerdote casado, que se suicidó en 1805: pero ve en todos ellos la marca del mismo desastre; poco antes de su muerte, sigue convencido de que los juicios de Marie-Joseph Chénier, convencional regicida y escritor neoclásico, "sobre la literatura de su siglo y sobre Chateaubriand" se mantendrán sin apelación en la posteridad.[6] Naturalmente, esta actitud pudo acentuarse en Michelet a medida que iba rechazando a la antigua Francia y a la religión y se pronunciaba más radicalmente contra todo intento de remozar el cristianismo, contra la escuela del arte cristiano en particular.[7] Pero desde el comienzo se había sentido completamente ajeno a la literatura neo-católica. Lo dice, a propósito de *Atala:* "Yo siempre me he mantenido muy alejado de todo eso", y habla del *Génie du christianisme* como de un libro que "no tuvo gran acción".[8] Y es porque él mismo ignoró esta influencia, ya que en sus comienzos se había encontrado más próximo, por el tono y el espíritu, al siglo XVIII que a la Restauración; la manera como cuenta su juventud hacia 1820, tiene más de Jean-Jacques o de Rétif que del estilo nuevamente acreditado.[9] Llama entonces a las obras de Byron "ese libro detestable", y se queja de "la languidez a la que incitan todos los románticos"; cuenta con Marco Aurelio para preservarlo de ello;[10] toda su

[4] Véase a tal respecto Jean Guéhenno, *L'Évangile éternel, étude sur Michelet*, París, 1927, pp. 26-27.

[5] Véase Gabriel Monod, *La Vie et la pensée de Jules Michelet (1798-1852)*, París, 1923, t. II, pp. 214-215 (notas inéditas de Michelet para su curso de 1846).

[6] Véase su *Histoire du dix-neuvième siècle* (póstuma), 3 vols., t. III, Michel Lévy frères, 1875, lib. I cap. IX y X; todo el capítulo X y un Apéndice están consagrados a Grainville y a su poema.

[7] Véase el Prefacio de 1869 a la *Histoire de France*, en las *Oeuvres complètes*, Edición Viallaneix, t. IV, París, 1974, p. 17. Salvo indicación en contra, cito siempre las *Oeuvres* de esta edición.

[8] *Histoire du dix-neuvième siècle*, t. III, p. 84, nota; p. 86.

[9] Véase su *Mémorial*, en la edición Viallaneix de los *Écrits de jeunesse*, París, 1959.

[10] *Journal*, 11 de agosto de 1820, en los mismos *Écrits de jeunesse*, p. 104.

vida abogará así por un dominio activo de la voluntad; la invasión del sentimiento y de sus delicias pasivas lo encontrará siempre receloso.

El joven Michelet compartía, en política y en filosofía, las ideas comunes a los liberales bajo la Restauración, como se deriva de su *Journal* y de sus cartas de juventud, aunque evitaba prudentemente comprometerse en una acción pública y deseaba la reconciliación de los partidos.[11] Se preguntaba, como tantos liberales contemporáneos, cuál podía ser el grado de validez del cristianismo en el mundo moderno. Educado fuera de la fe cristiana, salvo "algunos conatos religiosos" a los diez años, y un bautismo a los dieciséis, de escasa trascendencia,[12] tenía en general por superstición la religión tradicional,[13] y proyectaba ya en 1822 "una *Histoire philosophique du chistianisme* [Historia filosófica del cristianismo], en la que se trataría de ver lo que se podía conservar".[14] Pensaba que las formas actuales de la religión, al depurarse, rematarían en "el estudio religioso de las ciencias naturales en sus nociones más populares";[15] la preocupación de definir una fe moderna en su relación, por una parte, con el cristianismo anterior, y, por la otra, con la celebración científica de la naturaleza, habría de estar hasta el final en el centro de su obra. Completando el caudal liberal, la noción de humanidad, como conjunto solidario entregado a un desarrollo común, tenía en él, si hemos de creerle, fuertes raíces afectivas: decía sentir, hasta el dolor, "el amor a los hombres".[16] Sin embargo, su meditación en este terreno fue primero filológica más que sentimental. Ya en 1819 concibió la idea de una obra sobre los *Caractères des peuples, trouvés dans leur vocabulaire* [Caracteres de los pueblos, descubiertos en su vocabulario].[17] Volvió a este proyecto en 1823, ampliándolo en el sentido de que el medio de investigación no era ya únicamente el vocabulario, sino el lenguaje entero, ni el objeto de la búsqueda el carácter de los pueblos tan sólo, sino su cultura considerada desde el ángulo más amplio: habla de una *Histoire de la civilisation retrouvée dans les langues* [Historia de la civilización encontrada en las len-

[11] Véase en especial el *Journal* de los días 5-6-7, 8, 9 y 20 de junio de 1820 (*Écrits de jeunesse*, pp. 83 ss.), y la carta a Poinsot del 5 de junio de 1820 (*Ibid.*, pp. 261-262). Paul Viallaneix (*La Voie royale*, París, 1959, pp. 113 ss.) cita una carta dirigida por Michelet a *La Renommée* en junio de 1819, muy vehemente, pero firmada con un nombre falso.

[12] Véase *Mémorial*, en *Écrits de jeunesse*, p. 187, y Monod, *La Vie et la pensée...*, t. I, p. 15.

[13] Véase por ejemplo el *Journal* del 15 de junio de 1820 (*ibid.*, p. 86).

[14] *Journal des idées*, 1822 (en *Écrits de jeunesse*, p. 226).

[15] *Journal des idées*, 6 de octubre de 1825 (*ibid.*, p. 235).

[16] Carta a Poinsot del 31 de mayo de 1920 (*Écrits de jeunesse*, pp. 259-260).

[17] *Journal de mes lectures*, septiembre de 1819 (*Écrits de jeunesse*, p. 305); también *Journal des idées*, la misma fecha (*ibid.*, p. 224).

guas],[18] en la cual piensa todavía en los años siguientes.[19] Proyecta interrogar a la literatura universal considerada como testimonio del pensamiento de los pueblos, para obtener, por encima de los hechos históricos, una filosofía de la historia; también piensa en un discurso sobre "la unidad de la historia del género humano".[20]

Entre tanto había conocido a Victor Cousin; sabía, al menos por Quinet, algo de Herder; había leído sobre todo a Vico.[21] Cualesquiera sean la cronología de estas influencias y la parte de cada una de ellas, lo cierto es que obraron sobre un Michelet ya orientado. Fue Vico quien, en esa fecha, dejó más huella en él: publicó en 1827 una traducción de la *Scienza Nuova*, que hizo preceder de un largo *Discours*, y le añadió, en una reedición de 1835, traducciones de otros escritos de Vico.[22] Discernía en esta obra la idea de una humanidad que se desarrolla por sus propios medios, de acuerdo con una providencia general, pero sin la intervención directa de Dios, ni a partir de una caída primera cuya reparación habría tenido que preparar la divinidad. Vico, con todo lo cristiano que era, lo liberaba de una teología de la historia; le suministraba la máxima según la cual "el mundo social es indudablemente obra de hombres".[23] Pero tal laicización de la historia, con o sin clásula providencial, era cosa admitida en la ascendencia intelectual inmediata de Michelet, entre los autores del Siglo de las Luces. ¿Por qué invocar, sobre este punto, la autoridad de un escritor ajeno a estas luces, y enteramente religioso además? Vico bien podía chocar a Michelet con su teoría de los *ricorsi*, del eterno retorno de las fases sociales sucesivas de la humanidad: tan cierto es esto que a pesar de su ferviente reverencia por Vico, creyó muy pronto necesario adoptar sus reservas sobre esta doctrina negadora del pro-

18 *Journal des idées*, diciembre de 1823 (*ibid.*, pp. 227-230).

19 *Journal des idées*, abril de 1824, septiembre de 1825, noviembre de 1826 (*ibid.*, pp. 231-232, 235, 240); asimismo, Discurso de distribución de premios en Sainte-Barbe, 17 de agosto de 1825, reproducido por Viallaneix con el título de *Discours sur l'unité de la science* (*ibid.*, véase especialmente pp. 293-294); véase especialmente pp. 293-294); véase también en Viallaneix, *La Voie royale* [El camino real], pp. 127-128, el curso dictado por Michelet en la Escuela Normal en 1827-1828.

20 *Journal des idées*, noviembre de 1825, febrero de 1826 (*Écrits de jeunesse*, p. 237).

21 Conoció a Cousin en la primavera de 1824, y a Quinet en 1825, pero su *Journal des idées* atestigua que se interesaba ya en Vico y Herder en diciembre de 1823 (véanse *Écrits de jeunesse*, p. 227).

22 *Principes de la philosophie de l'histoire, traduits de la* Scienza Nuova *de J. B. Vico, précédées d'un Discours sur le système et la vie de l'auteur*, París, 1827; *Oeuvres choisies de Vico, contenant ses Mémoires, écrits par lui-même, la Science nouvelle, les Opuscules, Lettres, etc., précédées d'une Introduction sur sa vie et ses ouvrages*, 2 vols., París, 1835.

23 Véanse *Principes...*, p. 76; igualmente p. 384.

greso.[24] Lo que sedujo a Michelet fue al parecer que la historia positiva, tal como Vico la entendía, antepone las creencias colectivas de los hombres al pensamiento de los individuos. Vico discute la soberanía del *cogito* de Descartes; abre una nueva época, en la que "la filosofía, comparando y rectificando el uno por el otro el sentido individual y el sentido común, abarcará en el estudio del hombre el de la humanidad entera. Esta última época comienza para nosotros. Lo que nos distingue eminentemente es, como decimos hoy, nuestra *tendencia histórica*":[25] entendamos que el conocimiento histórico tiene por objeto una realidad que las existencias individuales no agotan. Esta noción de una colectividad humana dotada de existencia propia no podía encontrarla evidentemente Michelet en los filósofos del siglo precedente. Implica la idea de una tradición, de una razón de todos superior a la razón de cada cual, de una validez, en cada época, de las creencias que tienen sucesivamente curso en las sociedades y sobre las cuales el puro razonamiento no tiene autoridad legítima. Esta concepción, con todo lo que la opone a la filosofía de las Luces: negación del fundamento contractual de las sociedades, recurso a la sensatez de las naciones, complacencia por las raíces irracionales de la vida y del pensamiento, había fructificado sobre todo, entre la época de Vico y la de Michelet, en la sociología de la contrarrevolución. Que Michelet encontrara en ella uno de los primeros alimentos de su pensamiento, y de los más esenciales según su testimonio varias veces repetido, es la prueba de cierto consenso de pensamiento en el seno de las generaciones "reconstructoras" del siglo XIX naciente. El catolicismo, al reaparecer en la escena, más o menos renovado, tomó naturalmente este camino; la utopía organicista lo había emprendido a su manera; el humanitarismo lo seguía un tanto, repudiando más de una vez a Descartes y al pensamiento individual en favor de un principio de conformidad con la vida colectiva, con sus opciones espirituales necesarias. En esta última región, sin embargo se titubeaba: el humanitarismo, que no puede renegar de la herencia de las Luces, teme dar demasiado a una fuerza ciega. Acabamos de ver que al rechazar a Descartes, Michelet se propone conservar el sentido individual como contrapeso del sentido común. Hacia la misma época, deplorando que la filosofía dedicara demasiada atención "a unos fenómenos bien fugitivos del pensamiento individual", proponía una fórmula parecidamente equilibrada:

[24] En su curso de 1828-1829 en la Escuela Normal, y en el Prefacio de su *Histoire romaine*, París, 1831, t. I, p. VIII. Sobre este tema, véase Viallaneix, *La Voie royale*, pp. 237-238.

[25] *Principes...*, pp. I-II del *Discours* de Michelet; y véanse pp. VII-VIII, *ibid.*, una cita de Vico contra el criterio puramente individual de Descartes.

"De haber estado asentada sobre la base más amplia de la especie y del individuo, habría logrado mayor progreso."[26]

Historia y libertad

La especie, pues, pero sin olvidar al individuo. Es que Michelet se hallaba preocupado en aquel tiempo, y cada vez más, por una definición de la libertad. El problema se le planteaba en su terreno, el del historiador en busca de una ley del desarrollo humano. Excluida la intervención divina, la ciencia positiva parecía postular una necesidad natural en la sucesión de las etapas de la historia; concebíase fácilmente esta necesidad según el modelo de las ciencias de la naturaleza, excluyendo la finalidad humana tanto como la divina; se buscaba, para que fuera la ley suprema en una esfera donde el hombre lo es todo, un orden de causas en el que su voluntad no pudiera intervenir. La propia filosofía liberal se había empleado a veces, paradójicamente, en este sentido. Augustin Thierry había explicado la historia de Francia y la Revolución por un conflicto de razas entre el pueblo galo, conquistado y convertido en estado llano, y la nación franca dominadora, convertida en aristocracia. Pero incluso cuando no adoptaba esta versión racial del determinismo histórico, y no creía deber explicar 1789 como el inevitable desquite de una raza autóctona contra el invasor, la historia liberal solía hacer surgir la victoria histórica del derecho de un juego ciego de fuerzas: todo el curso de la historia de Francia, y en particular el largo triunfo del absolutismo nivelador y modernizador, había hecho nacer la libertad moderna sin quererla. Se bendecía una necesidad que había producido un tan admirable resultado; se hacía alarde de tener a la vez consigo el derecho y la fuerza de las cosas, sin preguntarse si tal coincidencia caía de su peso. Como liberales, hubiérase elegido el derecho, de tener que elegir; pero se estaba tan lejos de imaginarse en tal disyuntiva, que Victor Cousin, hacia el final de la Restauración y apoyándose en Hegel, se había aventurado a identificar en historia el éxito y el derecho, y a juzgar el segundo por el primero, lo cual, en buena filosofía liberal, es un puro escándalo, y así se consideró.

Michelet comenzó su carrera disipando esta confusión. Al cabo de varios años de lectura sobre la historia universal, una vez que hubo renunciado al proyecto desmesurado de escribir esta historia, y limitándose a proponer el resultado general de sus reflexiones, rechazó toda idea de necesidad histórica; es la noción de libertad lo que domina su *Introduction à l'histoire*

[26] Curso de 1827-1828 en la Escuela Normal, en Monod, *La Vie et la pensée...*, t. I, p. 126.

universelle.[27] La atmósfera de los meses que siguieron a julio de 1830 influyó sin duda en algo.[28] La libertad de que se trata aquí es, en primer lugar, el poder de opción por el cual el género humano, en su desarrollo, se sustrae a la necesidad: "Con el mundo ha comenzado una guerra que debe terminar con el mundo, y no antes; la del hombre contra la naturaleza, del espíritu contra la materia, de la libertad contra la fatalidad. La historia no es otra cosa que el relato de esta lucha interminable."[29] Agustin Thierry no se dio cuenta del carácter fatalista de su sistema; pero "si se admite que la historia es el desarrollo necesario de un principio necesario, la libertad es aniquilada".[30] Los historiadores para quienes el progreso no es más que el despliegue de una ley objetiva son, aun sin sospecharlo, apologistas de la fuerza; niegan lo que constituye la humanidad: para ellos, lógicamente, "la victoria es santa, el éxito es santo; poco me importa que cubran su fatalismo con el nombre de la Providencia, donde la libertad perece, perecen también la moral y la religión".[31] Al denunciar como incompatibles la libertad y la necesidad, pensaba sobre todo en Cousin;[32] dirá más tarde de él que "su kantismo heroico de 1818, su fatalismo hegeliano de 1828, lo mostraban viajando de uno a otro polo".[33] En 1831, un seguidor de Cousin le objetaba: "Sin el desarrollo fatal, ineluctable, ignorado en gran parte por aquellos que cooperaron a él, la historia no me parece otra cosa que un poema o una novela".[34] Pero rechazó siempre, por lo que a él respectaba, la idea de una necesidad histórica.

Reafirmaba en 1846: "La historia es lo que hacemos, es nuestra obra, no nuestro tirano. Sí existe una faceta fatal, pero la mejor faceta es libre."[35] En 1853, lee en un autor italiano: "Las transformaciones de la sociedad no se hacen *a golpe de Estado;* es el lento trabajo de los siglos, el desarrollo orgánico de las fuerzas humanas, la explicación progresiva de esa ley supre-

[27] París, abril de 1831.

[28] La obra fue compuesta sobre todo a partir de octubre de 1830: véase *Oeuvres complètes,* t. II, p. 220 y nota 4.

[29] *Introduction à l'histoire universelle,* p. 5.

[30] Curso de 1828-1829 en la Escuela Normal, según Viallaneix, *La Voie royale,* p. 258.

[31] Primera versión de un pasaje de la *Introduction à l'histoire universelle* (reproducida en *Oeuvres complètes,* t. II, p. 299).

[32] Sobre el rechazo de Michelet al sistema histórico de Cousin en 1828, véase Monod, *La Vie. . .,* t. I, pp. 187 ss., especialmente 192-195, y Viallaneix, en *Oeuvres complètes,* t. II, pp. 218 ss.

[33] Primera versión del Prefacio de 1869 a la *Histoire de France,* reproducido en *Oeuvres complètes,* t. IV, p. 42.

[34] Carta a Michelet de su amigo Poret, 17 de abril de 1831, citada en Viallaneix, *La Voie royale,* p. 247.

[35] Notas inéditas del curso de 1846 en el Collège de France (según Viallaneix, *La Voie royale,* p. 183).

ma, fatal, omnipotente, *che voi solete chiamare Provvidenza, e noi Natura":* este texto, considerado desde cierto punto de vista, podría satisfacer a un discípulo de Vico; sin embargo, suscita una negativa: "No se harán jamás, en nombre del fatalismo, las obras de la libertad."[36] Si Michelet pretendía, con los historiadores modernos, sustraer el curso de la historia a la intervención divina, era para confiar su dirección a la humanidad, no para entregársela a una fatalidad de naturaleza, ajena a la voluntad del hombre; esto es lo que, en el texto italiano, le desagrada. Todavía al fin de su vida condenaba, en nombre de la justicia, "a las dos escuelas sofísticas, una la de la nada, otra la de la arbitrariedad, la del capricho divino",[37] es decir, el fatalismo objetivo que anula al hombre, tanto como la teología que se burla de él. La actitud de Michelet en este debate es clara y consecuente. Pero la dificultad en él se traslada a otro lugar, donde no es menos grave: al reparto por realizar entre la humanidad como ser colectivo y el individuo.

El yo moderno

"La humanidad es obra de sí misma": en esta fórmula de autocreación libre del género humano veía Michelet lo esencial de la enseñanza de Vico y la idea directriz de su propia misión de historiador.[38] Ahora bien, todo enunciado de libertad desemboca inevitablemente en la persona. En 1842, al final de una meditación sobre los filósofos de los siglos precedentes, escribía Michelet: "Heroísmo de la época moderna: ¿qué queda? Yo",[39] asintiendo así a la supremacía que la filosofía moderna confiere al sujeto pensante. Había reflexionado desde hacía largo tiempo sobre la posición del yo frente a las cosas: "De una parte, decía en 1829, se coloca el yo, es decir, la libertad humana; de la otra el no-yo, es decir, la fatalidad física"; y en este antagonismo el hombre, sin poder ignorar la naturaleza, debe tener preminencia sobre ella.[40] El historiador concibe esta preminencia como una conquista progresiva cuyas etapas celebra. Quinet, como ha podido verse, había pre-

[36] Nota inédita sobre un texto de Ausonio Franchi, reproducida en Monod, *Jules Michelet, études sur sa vie et ses oeuvres*, París, 1905, p. 39.

[37] *Histoire des dix-neuvième siècle*, t. II, Prefacio, pp. XXIII-XXIV.

[38] Véase *Histoire romaine*, t. I, p. VI; Prólogo de la edición de las *Oeuvres choisies* de Vico (1835), p. III; *Journal*, 30 de marzo de 1842 (ed. P. Viallaneix, 2 vols., París, 1959-1962, t. I, p. 388); y nuevo Prefacio, en 1866, de la *Histoire romaine* (en *Oeuvres complètes*, t. II, p. 335).

[39] *Journal*, 23 de marzo de 1842 (t. I, p. 384); recuerdo de la famosa réplica de la Medea de Corneille: véase más adelante, n. 46 y texto.

[40] Notas tomadas en su curso de 1829-1830 en la Escuela Normal (en Viallaneix, *La Voie royale*, p. 275).

cedido a Michelet sobre este punto; al traducir a Herder había criticado su fatalismo, y descrito algunos años antes que Michelet, cómo el yo se liberaba progresivamente de la necesidad natural en el curso de la historia de las civilizaciones.[41]

Michelet dio en 1837 una versión nueva de esta doctrina en sus *Origines du droit français*. Esta obra se presenta como una colección de fórmulas y de costumbres jurídicas documentadas en la historia universal, y destinadas a poner en evidencia la unidad de las tradiciones humanas. Michelet sigue aquí las huellas de Vico; su recopilación ilustra la concordancia, en cierto modo ecuménica, de las instituciones antiguas de la humanidad, y de los símbolos por los cuales se expresaba primitivamente la existencia social. Esta concepción se hallaba sobre todo acreditada entre los tradicionalistas, en Ballanche, en Lamennais; pero, partiendo de ahí, se podía llegar a conclusiones diversas. Michelet, cuya recopilación establece la universalidad de las tradiciones simbólicas, aboga sin embargo, de acuerdo con el espíritu de los liberales de su época, contra la perennidad del símbolo, incompatible con el pensamiento de una humanidad adulta. La Introducción, que expone la filosofía actual del autor, relega a un pasado caduco el cuerpo de la obra. La simbolización, hija en el hombre de una necesidad profunda, se emancipa progresivamente del peso de la materia; el símbolo, en el límite, renuncia a ser símbolo, se despoja de poesía y de oscuridad, para convertirse en pensamiento puro y claro. "Se esfuerzan los pensamientos alados en volar bajo el peso que tira de ellos contra el suelo; se alzan, como para respirar un poco [. . .]. La imaginación de los primeros hombres fue tanto más fecunda en símbolos poéticos cuanto que aquéllos eran más jóvenes, más toscos, más incapaces de abstracción [. . .]. ¿Qué es en efecto la infancia, sino una pesada encarnación del pensamiento, cargada de leche, de sangre, de poesía? La edad nos cura de ella, y la prosa, y el análisis, la muerte sobre todo, ese supremo análisis."[42] En los tiempos primitivos en que el derecho se desprendía mal del hecho, cuando *ser* y *deber* se confundían, reinaba una "prodigiosa poesía que, por la fuerza de los símbolos, aventajaba de antemano toda poesía humana".[43] Es cierto, "no se sale fácilmente del reino de los sueños [. . .]; nos ponemos de nuevo en marcha, pero volvemos siempre la cabeza, suspiramos, ¡viejos niños!" y sin embargo, "de ser preciso que la una o la otra muera, ¡que perezca la forma, la belleza misma, para la libe-

[41] Véase, en nuestro capítulo anterior, las notas 11 y 15 y el texto que remite a ellas.

[42] *Origines du droit français cherchées dans les symboles et formules du droit universel* [Orígenes del derecho francés, buscados en los símbolos y fórmulas del derecho universal], París, 1837, pp. LXV, LXVII y nota.

[43] *Ibid.*, p. LXXI.

ración del espíritu!"[44] Porque "todo símbolo es un equívoco, lo mismo que toda poesía"; y por lo demás: "¿Es otra cosa la naturaleza misma? Ved cómo juegan con la ilusión de las formas vivas, en esa sofística fecunda, en la que todo es de doble sentido, reflejando sin cesar los seres, no pidiendo otra cosa sino referido todo a sí misma, confundiendo toda vida en un inmenso equívoco." Preciso es que se ponga término a esta confusión; la naturaleza puede muy bien confundirlo todo: "Pero Dios no lo deja hacer. Desenmaraña, mientras ella enreda. Toda creación es una distinción. ¡Y él distingue incesantemente, define, prescribe, el eterno mensurador, el omnipotente jurisconsulto!"

Al hacer esto, Dios traza su camino al hombre: "El deber del hombre era hacer como Dios, distinguir también, no dejarse perder en la naturaleza, no consentir que la persona sea una simple dependencia de la cosa. El hombre ha querido *ser*. Esta resistencia es sobre todo la gloria de nuestro Occidente. El verdadero nombre de éste es crítica, es decir, separación."[45] Fue en Roma, después de Persia, de Judea y de Grecia, donde el derecho pasó del símbolo al pensamiento abstracto; y Francia sucedió a aquéllas: "Francia es la verdadera continuadora de Roma. Prosigue la obra de la interpretación. Trabajo lógico, prosaico, antisimbólico." A ello contribuyó el calvinismo: "Bajo esta influencia austera y en el olvido casi total de la poesía de imágenes, surgió una poesía [...] en la que el mundo físico no es nada, en la que el hombre no le debe nada más que a sí mismo. Esta poesía podía responder como la Medea de Corneille cuando se le pregunta: ¿Qué os queda? —Yo."[46] La evocación de un yo heroico que se yergue sobre la ruina de los símbolos pertenece a Michelet; pero el triunfo progresivo de la prosa sobre la poesía en la historia supuesta del espíritu humano es un lugar común de la filosofía de las Luces. Dejando aparte diferencias de estilo y de tono, Diderot diría lo mismo, sin negar él tampoco la nostalgia de la infancia humana en la humanidad adulta, y su última palabra sería la de Michelet: "Y sin embargo, no podemos tornar a esas formas amables y juveniles. Están marchitas sin remedio, esas bellas flores de la naturaleza."[47] Este elogio de la prosa y del espíritu de abstracción, tan opuesto a la imagen que se tiene por lo general de Michelet, sorprende menos cuando se sabe hasta qué punto el adiós a la poesía era familiar al pensamiento liberal, en guardia contra la tentación de lo irracional.

Michelet lo entendió así. Asentir a un poder permanente del símbolo, hubiera sido mantener, como base de la sociedad, el silencio de la razón. Así

[44] *Ibid.*, p. CVIII-CIX.
[45] *Ibid.*, pp. CX-CXI.
[46] *Ibid.*, pp. CXX-CXXI.
[47] *Ibid.*, pp. CXXII-CXXIII.

se hacía, en un campo que no era el suyo. Sin embargo, en él como en todo el humanitarismo, lo que la razón y la prosa ganan de un lado, lo pierden del otro. Se censura la tradición simbólica universal como portadora de una noción oscura de lo divino; pero se la magnifica porque atestigua la unidad, y en cierto modo la divinidad del género humano mismo, considerado como todo. Ya en 1831, Michelet pedía a Francia, a la humanidad, que remplazara a Dios: "Es a ti a quien pediré ayuda, mi noble país; es precisó que hagas para nosotros las veces del Dios que se nos desvanece, que llenes en nosotros el inconmesurable abismo que el cristianismo extinto ha dejado. Nos debes el equivalente del infinito. Todos sentimos perecer en nosotros la individualidad. ¡Ojalá vuelva el sentido de la generalidad social, de la universalidad humana, de la del mundo! Entonces quizá nos remontemos hacia Dios."[48] Así se explica que, en las mismas páginas en que declara caducadas las tradiciones en su forma simbólica, celebre con fervor la unidad humana de que son testimonio: "Experimenté, escribe, una gran emoción cuando oí por primera vez ese coro universal [. . .]. Desde mi pequeña existencia de un momento, veía, tocaba, yo, indigno, la eterna comunión del género humano."[49] "Indigno": esta retórica devota se refiere a un ser total de que las existencias individuales apenas dan una idea del mismo modo que en la religión la realidad divina engloba y excede todo lo que la manifiesta. Es, pues, en la humanidad donde el hombre individual existe realmente, y la historia tiene por objeto seres globales, naciones, pueblos y la especie entera. No se trataría más que de un problema de método si Michelet dudara tan sólo entre la importancia de los individuos y la de las grandes masas en historia: la cuestión se reduciría al manejo de los conceptos generales en relación con los hechos recogidos. Pero se adivina que hay otra cosa: un problema de primacía, en el ser, entre individuo y grupo; la emoción misma de Michelet lo sugiere, pero también su circunspección, cuando llama simbólica —con una palabra cuya ambivalencia en sus escritos acabamos de notar— a la historia que trata de exceder al hombre individual y hacer de él la expresión y la imagen de la masa. Vico, nos dice, lo inició en este simbolismo, "principio peligroso y fecundo".[50] Compréndese esta prudencia: ¿no es peligroso para un filósofo de la libertad, tan exigente como pretende serlo Michelet, conceder vida y valor supereminente a unos conjuntos que exceden el yo y que ninguna conciencia aprehende? El hecho es que no se atreve a adherirse sin reservas a este simbolismo. Sin embargo, titubea, y esta vacilación está latente a lo largo de su obra; a tal respecto, él también ha corrido de un polo a otro. Al rechazar el simbolismo metafísico de las tradi-

[48] *Journal*, 7 de agosto de 1831 (t. I, p. 83).
[49] *Origines du droit*. . . , Introducción, p. CV.
[50] Prólogo de las *Oeuvres choisies* de Vico (1835), p. v.

ciones, el humanitarismo ha acreditado, quiéralo o no, lo que podría llamarse un simbolismo sociológico, no menos irracional en su naturaleza, y del cual la obra de Michelet ha usado ampliamente. Por algo en el Barrio Latino, si hemos de creer a Heine, llamaban a Michelet "Monsieur Symbole".[51]

LIBERTAD Y UTOPÍA: EL SOCIALISMO NACIENTE

La libertad que, según la afirmación repetida de Michelet, hace la historia no podría ser privilegio del género humano sino en el caso de que también lo fuera de cada uno de sus miembros en particular. Cuando Michelet repite que la humanidad se hace a sí misma, que "el hombre es para sí mismo su propio Prometeo",[52] representa la colectividad con los atributos de un individuo, cosa que no cesará de hacer a propósito de cada nación como apropósito de toda la especie.[53] Esto le permite, a la vez que rechaza el fatalismo histórico, reducir generalmente el papel de los individuos en historia:[54] la masa puede ser para él un agente libre. En buena lógica no se puede dar a una masa de hombres el estatuto moral de una persona sino suponiendo de acuerdo a los miembros que la componen, o admitiendo al menos, ya que no una unanimidad quimérica, una iniciativa y una influencia de cada cual en la acción de todos, y excluyendo por consiguiente la pretensión de uno solo o de unos cuantos de encarnar desde el principio el grupo. La colectividad sólo puede ser llamada libre si se orienta en sus opciones a través de un debate, de una confrontación de los deseos y de las razones donde cada persona intervenga como tal. De lo contrario, la nueva divinidad sociológica no hace sino disimular la tiranía de un pequeño número; la libertad de todos no puede ser más que comenzando por ser la libertad de cada uno, dejando de colocarse por encima de las conciencias individuales, es decir, precisamente, renunciando a la divinidad. Así es como una doctrina de la libertad histórica implica, por una relación necesaria, la libertad cívica.

En el ambiente de 1830, estas evidencias parecían límpidas: la fe humanitaria creía impedir, sin necesidad de explicarse respecto a ello, toda ac-

[51] Heine, *Lutèce, lettres sur la vie politique, artistique et sociale de la France*, carta del 1º de junio de 1843 (nueva edición, París, 1892, p. 355).

[52] *Origines du droit...*, p. LXVI.

[53] Toda nación, para él, tiene su alma: la fórmula prometeica se repite a propósito de Francia en el Prefacio de 1869 a la *Histoire de France* (véase *Oeuvres complètes*, t. IV, p. 13).

[54] Duda y se contradice, muy naturalmente, sobre este tema: compárese, por ejemplo, el *Journal* en las fechas del 30 de marzo de 1842 (t. I, p. 388) y del 22-23 de febrero de 1845 (t. I, pp. 592-593). Los textos que pueden citarse sobre esta cuestión son numerosos, y la negación del papel de los individuos domina en ellos.

ción contra el individuo. La dificultad se presentaba, sin embargo, ya en esa época, puesto que una familia espiritual al menos fundaba la religión del género humano sobre el rechazo doctrinal de la libertad. Michelet no ignoró el socialismo dogmático naciente, y denunció los peligros que veía en él, a la vez para la primacía del espíritu sobre la materia, según su fórmula, y para la posición del individuo frente al Estado; dos cosas que no eran más que una sola para él. Atacó, hacia 1830, al sansimonismo, que por entonces conmovía ampliamente al público intelectual. Reflexionando, como muchos otros por aquella época, sobre las posibilidades de pervivencia del cristianismo o del advenimiento de una religión nueva, decía: "No hablo del sansimonismo: los que comienzan una religión por el panteísmo, tumba de toda religión, no tienen ni ciencia, ni filosofía. Allí donde el panteísmo pone la mano, congela el sentimiento moral." El panteísmo de los sansimonianos, en el sentido propiamente filosófico del término, es discutible, pero Michelet entendía por panteísmo una doctrina que pone espíritu y materia sobre el mismo plano de valor, que a riesgo de absorber todo el hombre en la naturaleza, anula la voluntad libre: "El cuerpo, objetaba, es siempre el enemigo de la libertad humana [. . .], es preciso que el alma luche hasta que el cuerpo sea su esclavo."[55] En efecto, los sansimonianos pensaban hacer suceder al ascetismo cristiano una reconciliación del espíritu y de la carne; en aquella fecha tal proyecto estaba en pugna con el evidente espiritualismo de Michelet, que implica una guerra eterna entre las dos potencias: "Felicito con todo mi corazón, escribe, a los nuevos apóstoles que nos anuncian la buena nueva de una pacificación próxima. Pero temo que el proyecto conduzca simplemente a materializar el espíritu."[56] A decir verdad, la primacía del alma sobre el cuerpo se hallaba tan generalmente afianzada en las ideas de esta generación, que a más de un sansimoniano, no obstante las proclamaciones de la escuela, le hubiera repugnado trastornar realmente la vieja jerarquía: un joven discípulo de la secta pretende que en la oposición de Michelet al sansimonismo sólo había una disputa de palabras, y se esfuerza en demostrarlo.[57]

Repugnancias más inmediatas hacían aumentar el alejamiento de Michelet respecto de los sansimonianos. Los veía reconstituyendo, en su lógica organicista, un clero, una autoridad sacerdotal confesada. Él mismo recor-

[55] Notas tomadas en el curso de Michelet el 4 de julio de 1830, según Monod, "Michelet professeur à la École normale", en la *Revue des Deux Mondes*, del 15 de diciembre de 1894, p. 901.

[56] *Introduction à l'histoire universelle* (1831), p, 77, en las "Notas y aclaraciones"; esta nota había formado parte del texto en el manuscrito (véase *Oeuvres complètes*, t. II, p. 299).

[57] Véase Viallaneix, en su edición de las *Oeuvres complètes*, t. II, p. 223.

dó, veinte años después, la impresión que le había causado una sesión de predicación sansimoniana a la que lo condujo en 1831, en compañía de Quinet, un amigo, miembro de la nueva Iglesia.[58] Cualquiera que fuese su estimación personal por algunos sansimonianos —a quienes, por lo demás, juzga sobre todo en función de sus estados de servicio democráticos, al margen de las actividades propias de la secta—, le disgustaba ver reconstituirse, en una Iglesia laica, un dogma fijo y un clero jerarquizado: "La confesión era lo único que le faltaba a la nueva religión, pero no la dirección. Todavía no se dibujaba el demasiado amable Molinos de la Rue de Montigny, pero cierta suavidad insulsa hacía que se olfateara el Jesú."[59] Ha repetido más tarde este juicio, incluida la alusión a Enfantin, nuevo Molinos.[60]

Este paralelo entre el papa sansimoniano y el padre del quietismo es significativo; refleja la aversión que Michelet mostró siempre por el misticismo pasivo, correlativo según él de la autoridad imperiosa del director católico: el uno y el otro concurren a la destrucción de la voluntad. Ahora bien, las doctrinas socialistas padecen según él, el mismo mal: la necesidad histórica que invocan en su favor anula la autonomía del hombre. No es casual que los "utopistas modernos" copien las instituciones católicas: "los sansimonianos y los seguidores de Comte copian el papado, los furieristas los conventos"; y es porque han creído, desastrosamente, "suprimir el esfuerzo, reducirlo todo al mecanismo de cierta gravitación en el que las pasiones se armonizan".[61] Este último dardo apunta particularmente al furierismo: "Atracción, gravitación, es la única ley del mundo. Todo movimiento se halla sometido a la fatalidad física, que arrastra los astros y las almas. ¡Qué feliz simplificación! ¡Qué serenidad nueva! Se acabó el esfuerzo, el combate, la lucha moral [. . .]. Se sigue, quiérase lo que se quiera o hágase lo que se haga, una corriente incontenible. ¿En qué sentido? Evidentemente en el sentido autoritario. De ahí el extraño amor de los innovadores por el

[58] Texto publicado por Viallaneix, "En marge du Banquet, deux inédits de Michelet" [Al margen del Banquete, dos inéditos de M.], en la *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1953, pp. 312 ss., con el ítulo de *L'impressión de la salle Taitbout* [La impresion de la sala Taibout]; la sesión de que se trata estaba consagrada a una "predicación" de Barrault, sin duda la del 2 de febrero de 1831; el manuscrito de Michelet lleva la fecha de1854.

[59] *Ibid.*, p. 316. Supongo que "la rue de Montigny" es un error de transcripción y que hay que leer "la rue Monsigny". Allí es donde dieron comienzo las predicaciones sansimonianas, antes de trasladarse a la rue Taitbout, y donde vivían los Padres de la doctrina. Por otra parte, hay que leer "odorer le Jesú" [olfatear el Jesú] y no "adorer", como figura en el texto publicado; en el texto de 1869, que repite la idea (véase la nota siguiente), se ha leído y transcrito bien: "odorer".

[60] Prefacio de 1869 a la *Histoire de France*, en *Oeuvres complètes*, t. IV, p. 16.

[61] Primera redacción del mismo Prefacio (*ibid.*, p. 33; este pasaje data de 1854).

pasado. Toman de él sus formas: el papado sansimoniano, el convento furierista, el colegio sacerdotal de los hombres de ciencia de Auguste Comte."[62] Así las diversas doctrinas utópicas derivan del mismo error inicial: desconocimiento de la voluntad libre y del derecho del individuo.

La actitud de Michelet ante el socialismo ha podido a veces formularse de manera distinta, sobre todo bajo el segundo Imperio, cuando se precisó, frente a un gobierno dictatorial, el deseo de un acuerdo general entre todas las familias de la izquierda. Este problema, que es el de una liga de pensamientos y de fuerzas heterogéneas, no ha cesado de plantearse desde entonces a la sociedad francesa. Michelet, en 1854, imagina un socialismo purgado de sus errores, del espíritu de sistema y de autoridad, mediante lo cual puede decirse dispuesto a adherirse a "un comunismo de corazón", y escribir algunas líneas fervientes sobre Fourier, en las que por lo demás exalta sus intenciones más que su doctrina.[63] En unas reflexiones sobre "la larga disidencia de las dos ramas de la iglesia moderna, la revolucionaria y la socialista", considera la posibilidad de la reunión del partido procedente de la Revolución francesa (es decir, de la izquierda patriota y demócrata) con el socialismo, aceptando los unos una reforma legislativa de la propiedad, y adhiriéndose los otros a la patria y al progreso concreto a costa de la utopía,[64] y practicando de hecho el esfuerzo y sacrificio, es decir, la lucha política que doctrinalmente ellos desdeñan.[65] Al final del Imperio, se puede imaginar este acuerdo tanto mejor cuanto que los hijos de la Revolución se inclinan desde entonces a la paz europea, y los socialistas a la libertad.[66]

Pero la esperanza de incorporar a los socialistas a la democracia avanzada jamás borró las objeciones de fondo de Michelet: siempre está alerta sobre las divergencias, sobre la que atañe al principio de libertad más que a ninguna otra: la reafirma en 1868-1869, al negarse a separar la liber-

[62] Nota inédita de Michelet (invierno de 1853-1854), en Viallaneix, *La Voie royale*, p. 428.

[63] *Journal*, 6 de mayo de 1854 (t. II, p. 253); nota inédita del 11 de abril de 1854, reproducida en J. L. Cornuz, *Jules Michelet, un aspect de la pensée religieuse au dix-neuvième siècle*, Ginebra, 1955, p. 275.

[64] Texto de 1854, el primero de los "Deux inédits" citados más arriba, *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1953, pp. 306 ss.

[65] *Le Banquet, papiers intimes* [El Banquete, papeles íntimos], texto de 1854, póstumo, París, 1879, p. 189.

[66] Véase el Prefacio del 1º de octubre de 1868 de la *Histoire de la Révolution*, ed. Gérard Walter, Bibl. de la Pléiade, 2 vols., París, 1939, t. I, p. 10. El internacionalismo de Michelet no sobrevivió a la derrota de 1871 (véase *La France devant l'Europe*, 2a. ed., Florencia, febrero de 1871, p. 67; la edición original es de enero).

tad política y la libertad económica,[67] y en 1870 al subordinar a la libertad la cuestión social.[68]

El cristianismo: ¿metamorfosis o muerte?

Mucho más que a la utopía moderna, fue al cristianismo al que Michelet, en el curso de su carrera, opuso sobre todo su doctrina. Esta oposición no fue de primera intención tan tajante como Michelet quiso hacerlo creer más tarde. Había escrito en 1831: "He besado de buena gana la Cruz de madera que se eleva en medio del Coliseo, vencido por ella. ¡Con qué ímpetu debió de estrecharla en sus brazos la joven fe cristiana, cuando apareció en este recinto entre los leones y los leopardos! Y hoy todavía, cualquiera sea el futuro, ¿no es con todo esa cruz cada vez más solitaria el único asilo del alma religiosa? El altar ha perdido sus honores, la humanidad se aleja de él poco a poco; pero, os lo ruego, ¡oh!, decídmelo, si lo sabéis, ¿se ha elevado otro altar?"[69] Estas líneas habrían de obsesionarlo más tarde, en la época en que ya no quería tener nada en común con el cristianismo y le oponía una fe nueva; en 1854 y 1869, las explica por la irritación que le había causado la sesión de predicación sansimoniana, y aquel grito final de "¡Abajo la cruz!", en una secta que remedaba a la Iglesia.[70] Había dicho ya, sin embargo, en 1830, antes de esa sesión: "Hoy, para ocupar el lugar de ese culto que se trata de abolir, no se presenta ningún culto nuevo."[71] Por lo demás, sus explicaciones son superfluas, cuando tantos otros textos del mismo momento limitan el alcance de aquella defensa del cristianismo.

Cree al menos, en estos comienzos de su carrera, que ha llegado el momento de integrar la fe dentro de un pensamiento positivo, de justificar según el hombre la creencia en lo sobrenatural; opina que el cristianismo tiene que transformarse en este sentido, y que, de no triunfar en esta prueba que el tiempo le impone, está condenado,[72] Considera a la Iglesia incapaz para tal misión; por lo demás, ha dejado de estar en unión con la masa del pueblo, y se encuentra desposeída de la legitimidad que le confería únicamente

[67] Primera redacción del Prefacio de 1869 de la *Histoire de France*, en *Oeuvres complètes* t. IV, p. 40 (texto de 1868-1869).

[68] *La France devant l'Europe*, la misma edición, pp. 126-127.

[69] *Introduction à l'histoire universelle*, p. 22.

[70] Véase *L'Impression de la salle Taitbout*, p. 318, y el Prefacio de 1869 a la *Histoire de France*, p. 16; igualmente el *Journal* en la fecha del 13 de abril de 1854 (t. II, p. 242).

[71] Véase Monod, *Michelet professeur à l'École normale*, p. 901 (notas de clase del curso del 4 de julio de 1830).

[72] Véanse las notas del mismo curso, *ibid.*, pp. 900-901.

esa unión.[73] Tales son los reproches ordinarios del humanitarismo a la Iglesia: es corriente invocar contra ella la ciencia y el pueblo, y considerarla descalificada por el hecho de haberse separado de ellos. Michelet la tiene por tal, desde esos primeros años. Y decía de ella, como lo hará todavía en 1835: "Pobre anciana madre del mundo moderno, renegada, golpeada por su hijo, indudablemente no seremos nosotros quienes quisiéramos herirla más",[74] no es hacer acto de sumisión, sino pronunciar una oración fúnebre. ¿Pero qué ocurrirá con el propio cristianismo? Al final de su *Histoire romaine,* que se publicó en 1831, Michelet acoge en estos términos la muerte del viejo Olimpo y el advenimiento del cristianismo: "Fueron precisos en todo caso tres siglos para que el dios de la naturaleza fuera domeñado por el dios del alma [. . .]. ¡Época de duda y de angustia mortal! ¿Quién hubiera pensado que se repitiera un día?. . . Esta segunda era del mundo, comenzada con el Imperio hará pronto dos mil años, diríase que toca a su término. ¡Ah! Si es así, venga pronto, pues, la tercera."[75] Esto es anunciar, por lo visto, el fin del cristianismo. Una nota, introducida en la edición de 1833, precisa sin embargo: "Aquí el fin no puede ser la muerte, sino una simple transformación. Quienes hayan leído mi *Introduction à l'histoire universelle,* mi *Discours sur Vico,* o mi *Histoire de France,* no se engañarán en cuanto a mi pensamiento."[76] Pero entre transformación y muerte, para una religión, la línea divisoria es bastante indefinida.

Condenar a la Iglesia es cuando menos condenar al cristianismo tal como la Iglesia lo ha entendido y tal como se lo entiende comúnmente. La ciencia y el pueblo levantan contra la religión del cielo una religión de la tierra, en la que toda santidad reside en la obra humana y en la libre voluntad que la realiza. ¿Es esto enmendar el cristianismo, o repudiarlo? Preciso es, sin embargo, que Michelet tuviera, en esa época, alguna razón para creer, puesto que lo dice, que la antigua fe seguiría viviendo en la nueva. Y es porque admitía entonces que el cristianismo constituyó el hombre moral y fundó la dignidad espiritual de toda conciencia, la cual sigue siendo a sus ojos, en el mundo moderno incluso, lo esencial. Reprocha a la Iglesia haberse detenido en este camino, haber dejado en suspenso la tarea comenzada al advenimiento del cristianismo: "¿Basta para domeñar la materia romper imágenes, ayunar, retirarse al desierto? [. . .] Y ¿qué fue de la ciudad universal y divina, de la cual la caridad cristiana os había dado el pre-

[73] *Ibid.*, p. 912.

[74] Michelet, Prefacio fechado en agosto de 1835 de las *Mémoires de Luther écrits par lui-même,* París, 1835 (en *Oeuvres complètes,* t. III, p. 239). Michelet vuelve a desarrollar con complacencia en este Prefacio los títulos espirituales de la Iglesia católica, sin duda por el temor de que le atribuyan preferencias protestantes.

[75] *Histoire romaine,* ed. orig., 1831, t. II, p. 329.

[76] *Histoire romaine,* 2a. ed., 1833, t. II, p. 400, nota.

sentimiento, y que habíais prometido realizar en esta tierra?"[77] Así vuelve contra la Iglesia el principio espiritual por cuya instauración la glorifica, a causa de que él lo entiende de modo distinto que ella: pretende que el espíritu conquiste la tierra y reine en ella, y no que la rechace. Considera esta actitud más plenamente cristiana que la actitud tradicional, porque aquélla da al espíritu el triunfo en lugar de la soledad. Se le responderá que esa actitud suya sustituye la salvación según el espíritu por un mesianismo carnal. Tomemos nota de la insuperable discrepancia.

Lo que piensa Michelet conduce fácilmente más lejos. Al santificar la voluntad del hombre, héroe terreno del espíritu, se lo emancipa de la tutela divina, se le alivia del yugo del pecado, se está tentado a declarar inocente y a rehabilitar a Satanás. No es casual que Michelet haya sido uno de los primeros en proponer esta rehabilitación, que es uno de los artículos fundamentales del futuro credo humanitario: "El mundo de la fatalidad se ha derrumbado [. . .]. El triunfo progresivo del *yo,* la vieja obra de la liberación del hombre, comenzada con la profanación del árbol de la ciencia, se ha proseguido. El principio heroico del mundo, la libertad, largo tiempo maldecida y confundida con la fatalidad con el nombre de *Satanás,* se ha manifestado con su verdadero nombre."[78] El vicio del cristianismo aparece aquí más grave: lo que se le reprocha no es ya solamente inspirar la pasividad, sino maldecir la acción saludable. Así, la religión del espíritu reniega de sí misma al lanzar el anatema sobre la libertad, y hay que relegar el cristianismo a la categoría de las doctrinas fatales de las que el género humano, en su crecimiento, se emancipa: "El hombre ha roto poco a poco con el mundo natural de Asia, y se ha hecho, por la industria, por el examen, un mundo que corresponde a la libertad. Se ha alejado del dios-naturaleza de la fatalidad, divinidad exclusiva y madrastra que elegía entre sus hijos, para llegar al dios puro, al dios del alma, que no distingue en absoluto al hombre del hombre, y que les abre a todos, en la sociedad, en la religión, la igualdad del amor y del seno paternal."[79] He aquí el Dios cristiano calificado con todo rigor: "dios-naturaleza de la fatalidad", lo cual, para Michelet, es tanto como decir ídolo detestable. Y se trata realmente de él, como lo atestigua la alusión que sigue a los favores injustos de su gracia: tema que habría de inspirar, en el futuro, la ruptura radical de Michelet con el cristianismo, y que se ve ya apuntar, significativamente, aquí. El Dios que opone a ése es una providencia universal, exenta de capricho y de oscuridad, que actúa sobre la humanidad haciéndola actuar por sí

[77] *Introduction à l'histoire universelle,* p. 70.

[78] *Ibid.,* p. 26. Hay ya algo parecido en una página, a decir verdad poco clara, del *Journal des idées,* mayo de 1825 (en *Écrits de jeunesse,* p. 233).

[79] *Ibid.,* pp. 26-27.

misma, según la fórmula que Michelet suele atribuir elogiosamente a Vico. Esta providencia garantiza contra la necesidad la libre voluntad del hombre; es, en el fondo, un doble de la humanidad, en nombre del cual se legitima un progreso cuyo autor voluntario es el hombre.[80]

En el transcurso de estos mismos años compuso Michelet los dos primeros volúmenes de su *Histoire de France,* que comprenden desde los orígenes a la muerte de San Luis en 1270. En esta parte de su obra es donde puede observarse exactamente, por la comparación del texto original de 1833 con el de las ediciones ulteriores (las de 1852 y de 1861 sobre todo), en qué han podido modificarse y cuáles eran en el origen sus sentimientos sobre el cristianismo.[81] En 1833, sentía o creía sentir apego al cristianismo por el principio de supremacía de lo espiritual que él mismo profesaba; desde este punto de vista, el espíritu cristiano le parecía un antídoto contra la invasión del principio material que creía advertir en las nuevas iglesias laicas. En este sentido justifica entonces el celibato de los sacerdotes,[82] considerando la Iglesia medieval, alzada contra la carne y contra el poder temporal, como una auténtica representación del principio espiritual: "Así, escribe, se determinó en la Iglesia, bajo la forma del pontificado y del Imperio, la lucha de la ley y de la naturaleza"; y después de Canossa incluso, ninguna reconciliación posible: "Nada reconciliará el espíritu y la materia, la carne y el espíritu, la ley y la naturaleza."[83] Thomas Becket, en su conflicto con Enrique II de Inglaterra, es tan admirable como Gregorio VII frente al emperador: "Se encontró encargado, él, débil individuo y sin ayuda, de los intereses de la Iglesia universal, que eran los del género humano."[84] Porque el poder espiritual formula el derecho contra la fuerza y, por ello, es el órgano de la humanidad contra la opresión. Las líneas en favor del celibato de los sacerdotes desaparecieron en 1852, como todo lo que podía parecer que abogaba igualmente por la Iglesia del siglo XIX; además, Michelet no quiere ya darles a los católicos de su época la satisfacción de decir que los intereses de la Iglesia *eran* en el siglo XII los de la humanidad; en 1852 remplazó *eran* por *parecían;* pero lo que se refiere a los títulos respectivos del sacerdocio y del Imperio no dejó de conservarse hasta el final, no habiendo

[80] Véase *Introduction à l'histoire universelle,* pp. 68, 152; y el "Discours d'ouverture à la Faculté des Lettres", del 9 de enero de 1834, en *Oeuvres complètes,* t. III, p. 223.

[81] Esta comparación se ha hecho más fácil gracias al *Examen des remaniements...,* que figura, al cuidado de Robert Casanova, en el tomo IV de la edición Viallaneix de las *Oeuvres complètes,* pp. 615-727; este volumen comprende los dos tomos de 1833, a saber, el tomo I (libros I-II) y el tomo II (libros III-IV).

[82] *Histoire de France,* t. I y II, París, Hachette, 1833, t. II, p. 168 y nota 2.

[83] *Ibid.,* t. II, pp. 176-177.

[84] *Ibid.,* t. II, p. 346.

renunciado Michelet a exaltar el principio de un poder espiritual, incluso en unos días en que pensaba que la Iglesia había sido destituida de ese poder.[85]

Más todavía: parecía considerar el deplorable "fatalismo" moderno como vinculado al retroceso del principio cristiano desde la Edad Media. Al consignar las últimas recomendaciones de San Luis a su hijo, escribía: "¡Hermosas y conmovedoras palabras! Es difícil leerlas sin emocionarse. Pero al mismo tiempo la emoción va mezclada de reflexión retrospectiva y de tristeza. Esa pureza, esa dulzura, esa elevación maravillosa hasta la que el cristianismo levantó a su héroe, ¿quién nos la devolverá? [. . .]. El corazón se oprime cuando se ve que, en este progreso de todo, la fuerza moral no ha aumentado. La noción del libre albedrío y de la responsabilidad moral parece oscurecerse cada día [. . .]. Esta larva del fatalismo la encontráis por doquier, con sólo asomar la cabeza por la ventana. El simbolismo de Vico y de Herder, el panteísmo natural de Schelling, el panteísmo histórico de Hegel, la historia de razas y la historia de ideas que tanto han honrado a Francia, ya pueden diferir en todo; contra la libertad, están de acuerdo [. . .]. Así vacila la pobre lucecilla de la libertad moral [. . .]. ¿Puede faltar? Jamás, sin duda. Tenemos necesidad de creerlo y de decírnoslo, sin lo cual caeríamos de desaliento. Apagada ella, Dios del cielo, preservadnos de vivir aquí en la tierra."[86] Esta página ha desaparecido de la edición definitiva: parecía ligar orgánicamente, en la historia de Europa, el sentimiento de la responsabilidad moral al cristianismo, vinculación que Michelet, en 1861, ya no admitía. Puede decirse que opuso cada vez más contra la religión de Cristo y contra su Iglesia unos principios que él había creído primeramente tener en común con ellos, lo cual es, en suma, cambiar sin dejar de ser uno mismo.

Otra enseñanza del cristianismo cuya labor permanente parece admitir Michelet, reside en el sacrificio. El sacrificio es para él inseparable de la libertad, que concibe como un heroísmo, como la aceptación de un sufrimiento activo con vistas a un progreso. Esta manera de ver habría de confirmarse en él cuando la Revolución francesa pasó a ser el tema principal de sus reflexiones: la Revolución, con la felicidad por objeto tuvo la acción y el sacrificio como medios. Ahora bien, el cristianismo presenta una disposición de motivos análoga, tanto en el curso de la vida del Salvador como en el que, a ejemplo suyo, le está prescrito a los fieles. De ahí el interés de Michelet por los temas de la Encarnación y de la Pasión, que, como el

[85] Véanse en las *Oeuvres complètes*, t. IV, para estos pasajes, las listas de variantes, p. 645 y 652; y pp. 408-409, el texto definitivo.

[86] *Histoire de France*, t. II, pp. 622-623; y véase *Oeuvres complètes*, t. IV, pp. 662-663, y el texto definitivo truncado, p. 587.

de Satanás, reviven en su pensamiento bajo su forma humanitaria. Así es como puede escribir: "Eterno misterio, que si bien tuvo su ideal en el Calvario, no deja de continuar hasta hoy. Sí, Cristo está aún en la cruz, y no descenderá de ella. La Pasión dura y durará. El mundo tiene la suya, y la humanidad en su larga vida histórica, y cada corazón de hombre en esos pocos instantes en que está latiendo. A cada cual su cruz y sus estigmas. Los míos datan del día en que mi alma vino a caer en este cuerpo miserable, que yo acabo de usar mientras escribo esto. Mi Pasión comenzó con mi Encarnación [. . .]. Vivir es ya un grado en la Pasión."[87] Así el Gólgota se ha convertido en la imagen de la condición humana: en esta perspectiva hay que entender el drama sagrado de la Edad Media, representación de la Pasión, y la catedral cuya forma reproduce la del crucificado.[88] Michelet ha agregado a estas ideas una teoría de la creación artística, que es lucha, ella también, de un espíritu con una materia, "dramático y doloroso himeneo en el cual el espíritu desciende y la materia sufre"; en este sentido, la catedral, figura visible de la cruz, es ella misma una pasión, una piedra atormentada por el espíritu y transustanciada: "¡Hombres de mentalidad grosera, que creéis que estas piedras son piedras, que no sentís circular en ellas la savia y la vida! Cristianos o no, reverenciad, besad el signo que llevan; ese signo de la pasión es el del triunfo de la libertad moral."[89]

Finalmente la misma noción de Iglesia, como comunión en la fe, lejos de ser ajena a Michelet, era entonces, y siguió siéndolo, esencial a sus ojos. Considera la Iglesia medieval como la comunión auténtica de los hombres de aquella época, y la presenta, por oposición al particularismo aristocrático, como investida, más plenamente incluso que la monarquía, del carácter de generalidad que legitima el poder: "La Iglesia es ella misma pueblo"; "La Iglesia era entonces el verdadero domicilio del pueblo; [. . .] entonces el pueblo y la Iglesia, que se reclutaba entre el pueblo, eran una misma cosa, como el hijo y la madre".[90] Michelet, que de todos modos pensaba

[87] *Histoire de France*, t. II, pp. 637-638, en el capítulo IX y último del libro IV: ha sido sobre todo este capítulo el que fue reformado y suavizado, principalmente en 1861; en esta última fecha lo pasó Michelet, en Apéndice, al libro IV con el título de *Éclaircissements*. El pasaje que cito fue retocado y abreviado en la mitad en 1861 (véase *Oeuvres complètes*, t. IV, pp. 664-665 y 593).

[88] *Ibid.*, t. II, p. 652: pasaje retocado en 1852, suprimido en 1861 (véase en las *Oeuvres complètes*, t. IV, p. 667, la variante núm. 139; y p. 597 el texto definitivo).

[89] *Ibid.*, t. II, p. 660 (también el mismo capítulo); pasaje retocado en 1852, suprimido en 1861 (véase *Oeuvres complètes*, t. IV, p. 668, la variante núm. 149; y p. 600, el texto definitivo). Las páginas siguientes de la edición original, en las que se desarrollan ideas semejantes, han sido tratadas igualmente (véase *ibid.*, variantes núms. 150 y 151).

[90] *Ibid.*, t. II, pp. 652 ss. todo esto, retocado o suprimido después (véase *Oeuvres complètes*, t. IV, p. 667, las variantes núms. 139 a 141).

que la Iglesia había dejado de ser desde el siglo XIII identificable con el pueblo,[91] acabó suprimiendo de esas páginas todo lo que podía parecer, por el fervor del tono y de la imaginación, erigir en modelo la Edad Media católica. Pero aún en 1833, un lector atento no podía engañarse: Encarnación, Pasión, Iglesia habían perdido ya en Michelet su significación cristiana.[92] La identificación de la humanidad con Cristo doliente es un tema de pensamiento humanitario que conocemos ya, y que anula la redención, o no la admite más que como autorredención, conquista del hombre por sí mismo y no beneficio de Dios: no es casual que Michelet hable de una "Pasión heroica", de una Pasión "activa y voluntaria";[93] insinúa así el esfuerzo humano como sustituto de la imitación de Cristo, y la comunidad de los hombres en vez de la Iglesia de Dios. En esta trasposición humanitaria de las nociones cristianas está implicada conscientemente, en él como en los demás, la idea de una mutación histórica en la que un modo antiguo de existencia espiritual debe perecer: "La Edad Media no podía bastarle al género humano. No podía mantener su pretensión orgullosa de ser la última palabra del mundo, la *Consommation.* El templo debía ensacharse [. . .]. La humanidad debía reconocer a Cristo en sí misma, advertir en sí la perpetuidad de la encarnación y de la pasión [. . .] Esta transfiguración del género humano que reconoció la imagen de Dios en sí, que generalizó lo que había sido individual, que fijó en un presente eterno lo que se había creído temporal y pasado, que puso en la tierra un cielo: ella fue la redención del mundo moderno, pero pareció ser la muerte del cristianismo y del arte critsiano."[94] ¿Pareció tal? ¿No lo fue? "Dios, escribe sin duda Michelet, no es menos Dios por haberse hecho humanidad", y "el templo no se ha destruido por haberse vuelto grande como el mundo". Sin embargo, "es preciso que el viejo mundo pase [. . .]; este mundo condenado se marchará con el mundo romano, con el mundo griego, con el viejo mundo oriental; pondrá sus restos al lado de los de aquéllos. Dios le concederá cuando más, como a Ezequías, una prórroga".[95] No pudiendo, sin embargo, resolverse a

[91] *Ibid.*, t. II (capítulo VI del libro IV), pp. 392-393; desarrollo naturalmente conservado en las ediciones ulteriores (véase *Oeuvres complètes*, t. IV, p. 497, texto definitivo idéntico).

[92] Véanse por ejemplo las reacciones de los católicos Foisset y Eckstein, en Henri Hauser, "Michelet et Théophile Foisset" (*Revue de Bourgogne*, 1913, pp. 223 ss.). Derré (*Le renouvellement. . .*, pp. 584-597), aunque deseoso de señalar afinidades lamennesianas en Michelet, ve también la discordancia.

[93] *Histoire de France*, t. II, pp. 638 y 640.

[94] *Ibid.*, t. II, pp. 692-693, 694; pasajes conservados hasta el final, excepto el miembro de frase sobre la perpetuidad de la Encarnación y de la Pasión (véase *Oeuvres complètes*, t. IV, pp. 609 y 610).

[95] *Ibid.*, t. II, pp. 694 y 695; pasajes conservados (véase *Oeuvres complètes*, t. IV,

elegir, en cuanto a la religión de Cristo, entre la muerte y la metamorfosis, Michelet recurre, como Quinet, al símbolo de la resurrección de Pascua, que las supone a la una y a la otra. El cristianismo, escribe, "aparecerá una mañana a los ojos de aquellos que creen custodiar su tumba, y resucitará al tercer día".[96] Este pasaje es el que Michelet recordaba en 1854, cuando decía haber planteado en 1833 "la necesidad de una muerte temporaria del cristianismo".[97] Pero dos años antes de este recuerdo, había modificado dicho texto, no prometiendo ya la resurrección al cristianismo, sino tan sólo a "lo que en él hubiera de divino"; en 1861, toda resurrección fue descartada, y el texto, amputado en la edición definitiva, daba fin con la mezquina prórroga concedida a Ezequías.[98]

El sacerdocio del historiador

Michelet, como es sabido, acabó por adoptar, respecto del cristianismo, una actitud de franca hostilidad: superando la antigua fe, el género humano debía rechazar su principio mismo; Michelet no la denunciaba ya únicamente como incompleta, sino como funesta en su esencia. Este cambio no se realizó de manera súbita; tardó más de diez años en manifestar claramente sus efectos; y en esos años la naturaleza del cristianismo y su doctrina ocuparon menos a Michelet que una toma de conciencia profunda del ministerio que asumía él mismo como historiador, consagrándole desde entonces su vida. Sin embargo, los dos órdenes de pensamientos no son tan distintos como parece a primera vista: la función que el historiador se atribuye corresponde a ese sacerdocio laico que es indispensable definir si se cree superado el cristianismo; dar vida a ese sacerdocio es confirmar la caducidad de la vieja Iglesia, al mostrarla ya remplazada. Michelet instituye, pues, una variante de la acción mediadora del pensador moderno entre el género humano y sus ideales: la que, por la historia, une el pasado al presente y al futuro. Variante capital, por lo demás, ya que todo ministerio espiritual, en el siglo XIX, es a base de historia y se justifica como el remate de una historia. "Es con la historia con la que hay que habérselas, es el hecho lo que debemos interrogar cuando la idea vacila, y huye a nuestros ojos. Dirijámonos a los siglos anteriores; deletreemos, interpretemos esas profecías del pasado; quizá distingamos en ellas un rayo matinal del por-

p. 610). Ezequías, enfermo y condenado por Dios, obtuvo una prórroga de quince años (*II Reyes*, XX).

[96] *Ibid.*, p. 695 (éstas son las líneas finales del tomo II de la edición original).

[97] *Journal*, 13 de abril de 1854 (t. II, p. 242).

[98] Véase *Oeuvres complètes*, t. IV, p. 679, variantes núms. 172 B y 172 C; y p. 610, el texto definitivo.

venir."[99] La idea, poco original en sí misma, tiene en Michelet un valor particular a causa de la comunión por así decir oracular que pretende mantener con el pasado. Interrogar el hecho es hacerlo vivir esta vida premonitoria, gracias a la cual "el símbolo de la fe nueva saldría de la boca irreprochable del pasado".[100] Más aún, se trata para la persona misma del historiador de vivir una especie de identificación vital con la humanidad en su existencia de otro tiempo: "Si Pitágoras se acordó de haber sido uno de los jefes de la guerra de Troya, ¿por qué no me acordaría yo de haber sido el hombre mísero que atravesó la esclavitud antigua, la servidumbre de la época de las cruzadas, el obrero de los tiempos modernos? Si bien yo no soy todo esto, siento una compasión lo bastante sincera, lo bastante inmensa para endosar todos esos dolores [. . .]. Puesto que al fin todo debe morir, comencemos por amar a los muertos."[101]

Su mujer Pauline habría de morir meses más tarde, y su sensibilidad a la muerte, esa especie de atracción por el trato de los difuntos experimentado desde su juventud,[102] se reavivó con ello: "Mi mujer murió y mi corazón quedó desgarrado. Pero de este mismo desgarramiento surgió una fuerza violenta y casi frenética: me sumí con placer sombrío en la muerte de Francia en el siglo XV, mezclando con ese placer unas pasiones de sensualidad salvaje que encontraba igualmente en mí y en mi tema."[103] Tres años después, la simpatía del historiador con el pasado se encontró mezclada de nuevo con el pensamiento de una muerta: "Cuando leáis todos estos manuscritos, decía a Alfred Dumesnil, veréis o que mis pensamientos sobre el método o que mi historia de Francia comienzan siempre por el relato de la noche de vuestra madre".[104] Madame Dumesnil, a quien había conocido en 1840, murió en 1842 tras de una larga enfermedad a la que Michelet asistió; ahora bien, este periodo es en la vida de Michelet el de la meditación más intensa sobre la comunión del historiador con la humanidad difunta. En el *Journal* se lee: "La historia, violenta química moral, en la que mis pasiones individuales se tornan generalidades, en la que mis

[99] "Discours d'ouverture. . .", 9 de enero de 1834, en *Oeuvres complètes*, t. III, p. 223.

[100] *Cours professé au Collège de France, 1847-1848*, París, 1848, p. XII.

[101] *Journal*, enero 1839 (t. I, p. 289).

[102] Véase en los *Écrits de jeunesse* el *Journal*, especialmente lo que se refiere a la muerte de su amigo Poinsot, ocurrida en febrero de 1821; y recuerdos de la época anterior a la muerte de Pauline en el *Journal*, 26 de marzo de 1842 (t. I, pp. 384-385).

[103] *Journal*, 28 de abril de 1841 (t. I, p. 361); Pauline había muerto en julio de 1839.

[104] Palabras de Michelet, referidas por Dumesnil en una carta a Eugène Noël, del 26 de enero de 1842, según Viallaneix, en las notas del *Journal*, t. I, p. 821.

generalidades se convierten en pasiones, en la que mis pueblos se hacen yo mismo, en la que mi yo se vuelve para animar a los pueblos. Éstos se dirigen a mí para que yo los haga vivir. ¡Ay! ¿Acaso estoy yo bien vivo? ¡Ah!, hermanos, la compasión no me falta, es inmensa y dolorosa. ¿Pero creéis que pueda entre mis dolores discernir bien los vuestros? Tomarlos para mí, de buena gana. ¿Pero no los confundiré? ¿No sustituirá mi vida individual a vuestra vida general? Entonces me dirían, gimiendo, que era lo mismo, que ellos y yo no éramos más que uno, que nuestros corazones sufrían igualmente, que su vida viviría en mi vida, que esas pálidas sombras eran mi sombra, o más bien, que yo mismo era la sombra viviente, fugitiva, de los pueblos asentados en la verdadera existencia y en la inmutabilidad."[105]

Vemos aquí que este intento de resurrección por el que se caracteriza el método de Michelet, oponiéndolo al método ya filosófico, ya pintoresco de sus contemporáneos,[106] es algo muy distinto de un puro método: un verdadero ascenso espiritual del historiador, que pasa a la categoría de evocador y de intérprete profético del mundo de los muertos. Los hombres de otro tiempo tienen la sensación de no haber vivido lo bastante para ser lo que hubieran debido ser; imploran: "Que venga alguien que nos conozca mejor que nosotros mismos, a quien Dios haya dado un corazón y un oído para oír, desde el fondo de la tierra, la triste voz aguda y la débil respiración, alguien que ame a los muertos, que encuentre para ellos y les diga las palabras mismas que ellos no dicen jamás, unas palabras que les quedaban por decir y que pesan todavía en su ataúd. Sí, no es únicamente una urna lo que piden con llantos y oraciones. No son unas nenias.* no es una plañidera lo que necesitan; es un adivino, un *vate*... Necesitan un Edipo, que les aclare sus propios enigmas cuyo sentido no han alcanzado, que les enseñe lo que querían decir sus palabras, sus actos, que no comprendieron. Necesitan un Prometeo y que al calor del fuego que robó, las voces que flotaban, congeladas, en el aire, se disuelvan, emitan un sonido, se pongan de nuevo a hablar [...]. Solamente entonces los muertos se resignan al sepulcro." Pero para entrar en comunicación con las sombras, para ser su consolador y su mensajero, es preciso llevar el ramo de oro que la Sibila dio a Eneas: "¿De dónde lo arrancaremos? Del propio corazón. Por los dolores personales siente y reproduce el historiador los dolores de las

[105] *Journal*, 18 de junio de 1841 (t. I, p. 362).

[106] El propio Michelet designó así las diferentes especies de historia: véase su carta del 22 de noviembre de 1843 a Alfred Dumesnil en Michelet, *Lettres inédites (1841-1871)*, ed. P. Sirven, París, 1927, pp. 50-51.

* Nenias: cantos fúnebres; de Nenia, diosa romana de las ceremonias funerarias. [T.]

naciones [. . .]. Urna preciosa de los tiempos idos, los pontífices de la historia la llevan y se la transmiten, piadosos, ¡con qué tiernos cuidados! (nadie lo sabe sino ellos mismos), como llevarían las cenizas de su padre y de su hijo. ¿Pero no son ellos mismos?"[107] El historiador es así aquel que, por la virtud de una comunión privilegiada, especie de sacramento humanitario, da forma para el presente y el futuro a los presentimientos y a los deseos de los hombres del pasado.

Otra meditación sobre temas cercanos ocurre precisamente a la cabecera de Madame Dumesnil moribunda: "Colocaba yo en sus ojos flotantes [. . .] los recuerdos que mueren en ella, que pronto sólo vivirán en mí." Esta continuidad, del muerto al superviviente, evoca de manera confusa la de las generaciones: "Cada época sueña probablemente así con las épocas siguientes, sin poder siquiera nombrar los objetos desconocidos, indecisos, que se le aparecen [. . .]. Quizá esta parte no expresada de nuestra alma es la que transmitimos, como instinto, como predisposición, como tendencia a ver distintamente lo que hasta entonces se veía apenas." El vínculo que une a todas las edades "es también una de las formas de nuestra inmortalidad", en competencia con la inmortalidad celestial de las religiones.[108] La naturaleza, por la muerte, "retira las realidades palidecientes y deja en su lugar, de siglo en siglo, una larga fila de tipos, siempre bellos, siempre adorados. De modo que, considerada en este sentido, la muerte tiene el arte de ser una vida".[109] Estos temas de perpetuidad humana y de sacerdocio histórico, nacidos en 1841-1842, cobraron una nueva fuerza del conflicto que debía estallar, inmediatamente después, entre Michelet y el partido católico. Él mismo coloca este conflicto en su terreno más candente cuando escribe, precisamente en la Introducción de su folleto contra los jesuitas: "Nunca he tenido un sentimiento más religioso de mi misión como en el curso de estos dos años; jamás he comprendido mejor el sacerdocio, el pontificado de la historia"; y repite la fórmula del *Journal:* "Yo llevaba todo ese pasado como habría llevado las cenizas de mi padre o de mi hijo."[110] Estos pensamientos no lo abandonarán ya: Edipo descifrador del enigma humano, Prometeo vivificador, historiador-pontífice en peregrinación entre las sombras, con el ramo de oro en la mano o portador de las cenizas de sus padres, amante de la muerte que anuncia la resurrección, tal querrá verse hasta el final.[111]

La identificación de un yo sacerdotal con los destinos de la humanidad,

[107] *Journal*, 30 de enero de 1842 (t. I, pp. 378-379).
[108] *Ibid.*, 4 de abril de 1842 (t. I, pp. 390 y 391).
[109] *Journal*, 3 de mayo de 1842 (t. I, p. 398).
[110] *Les Jésuites*, por MM. Michelet y Quinet, París, 1843, p. 24.
[111] Véase por ejemplo *La Montagne*, París, 1868, p. 202.

a través del recuerdo de una mujer santificada, no es exclusiva de Michelet. Recuérdese el papel frecuente de la imagen femenina en las creaciones teológico-sociales del romanticismo. Ballanche devoto de Juliette Récamier, Auguste Comte de Clotilde de Vaux, precedieron y siguieron a Michelet. Estos enamorados hierofantes se sentían, cada uno a su manera, habitados por su pensamiento "a la vez individual y general"; así es como Michelet define el recuerdo de la muerta en él.[112] Si esta mediación de la mujer, en Michelet, revistió menos importancia que en otros, fue sin duda a causa de la tenaz ambivalencia que experimentaba, como veremos, con respecto a lo femenino. En él la identificación directa del yo profético con la humanidad prevalece; la historia es un llamamiento y una pasión solitaria: "Es una *vita nuova,* en la que trato de organizar el mundo, y que no deja de ser mi vida. El intento sería audaz y ridículo de haber sido voluntario; pero ha sido poco a poco como he llegado a él... Por lo demás, aunque lo lograra, habría estado bastante castigado... Una lámpara lo bastante ardiente para que las lámparas se fundan en ella, es también para quemar pronto el hogar mismo en el que arde."[113] No hay que emocionarse demasiado por este incendio metafórico; hay una ingenuidad romántica, demasiado ignorada, que juega con la hipérbola considerándola tal. Algunos, nos dice Michelet, le prevenían contra el trato con los muertos, contra el peligro de "esta intimidad del otro mundo": "Quien vive demasiado allá, regresa lívido. Se corre el peligro de encontrar a la blanca novia, tan pálida y tan encantadora, que os chupa la sangre del corazón." Él les contesta que el arte conserva siempre su lucidez completa, incluso entre las sombras: "amándolas, no por ello deja de ver lo que son, que son unos muertos". La comparación que sigue nos tranquilizará: "A veces habéis visto la seriedad conmovedora de la niña, inocente, y sin embargo emocionada por su maternidad futura, que acuna la obra de sus manos, la anima con su beso y le dice con el corazón: ¡Hija mía!... Si tocáis aquello con brusquedad, la niña se altera y grita. Todo lo cual no impide que en el fondo sepa qué ser es aquel al cual anima, hace hablar y razonar, y que vivifica con su alma."[114] Hay un gran trecho del martirio de hace un momento a estos juegos enardecedores: es preciso, en compañía del revelador romántico, saber hacerse tan doble como él, ser constantemente, a la vez, crucificado y resucitado.

Una palabra más: es posible preguntarse si Michelet estaba bien convencido de que el vínculo íntimo entre las generaciones establecía una es-

[112] Carta del 28 de octubre de 1842 a Alfred Dumesnil, en *Lettres inédites,* ed. Sirven, p. 42.

[113] Carta de la primavera de 1841 a Madame Dumesnil, *ibid.*, p. 6.

[114] Prefacio de 1869 a la *Histoire de France,* en *Oeuvres complètes,* t. IV, p. 18.

pecie de superivivencia, y qué recurso real encontraba en esta inmortalidad sociológica. La evoca, a la manera de Pierre Leroux, o de Auguste Comte, cuando incluye en la "fe nueva" la idea de "que en realidad no hay muerte, y que no se muere, sino que una misma sociedad humana vive, idéntica a sí misma, por el corazón y el recuerdo".[115] Pero el humanitarismo tiene demasiados vínculos con el espiritualismo tradicional para contentarse con una inmortalidad en la que el alma individual se desvanece. Michelet ha dicho más de una vez estar convencido de un futuro cada vez más personal más allá de la muerte. "El alma, lejos de perderse en una generalidad cualquiera, debe (de acuerdo con lo que vemos de la escala ascendente de los seres) individualizarse cada vez más."[116] Pero seremos al mismo tiempo cada vez más "asimilativos", es decir que estaremos cada vez más en comunión con el conjunto de la especie e identificados con ella. Lo cual es realmente la cuadratura del círculo de la religión humanitaria. Ocurre que Michelet reserva la inmortalidad social a la parte oscura e inferior del alma, y, a lo que en nosotros es consciente y puro, una eternidad más alta, desarrollada a través de las estancias estelares sucesivas: *"Sic et sic,* de globo en globo, de suerte que la Iglesia de Dios vaya haciéndose y edificándose en lo eterno y lo infinito."[117]

Este dilema del yo y de la especie, que percibimos aquí en la doctrina de la supervivencia, atormenta el pensamiento humanitario en todos los campos; casi puede decirse que lo constituye. Afecta en todo caso la conciencia del sacerdocio histórico, tal como esas páginas acaban de evocarlo en Michelet. Éste juzga oportuno escribir: "La historia, en el avanzar del tiempo, hace al historiador mucho más de lo que ella está hecha por él. Mi libro me ha creado."[118] Lo cual es decirse hijo y criatura, más que guía, de la humanidad. Desde este punto de vista, puede considerarse que todo hombre es investido del sacerdocio humanitario, al menos todo "hombre con futuro", y dirigir a cada cual esta exclamación: "¿Dónde, pues, se realiza la gestación de lo que quiere ser? En ti."[119] De este modo, y como corresponde en humanitarismo, se hace indecisa la frontera entre el fiel y el hierofante. Siendo la religión de la humanidad propiamente una autolatría, es natural que la noción de un sacerdocio mediador se justifique en ella di-

[115] "Légendes de la démocratie", 1er. artículo, en *L'Événément* del 2 de julio de 1851.

[116] *Journal*, 18 de mayo de 1842 (t. I, p. 402).

[117] *Ibid.*, 28 de marzo de 1841 (t. I, pp. 386-387). La idea de una supervivencia astral es muy frecuente en esta época; raros son los que no han considerado cuando menos esta sugestiva hipótesis. Michelet sigue aquí el pensamiento de Jean Reynaud, y rechaza la metempsicosis puramente social de Leroux.

[118] Prefacio de 1869 a la *Histoire de France*, en *Oeuvres complètes*, t. IV, p. 14.

[119] *Journal*, 14 de febrero de 1845 (t. I, p. 590).

fícilmente. Tal sacerdocio, sin embargo, no deja de ser proclamado siempre en beneficio del pensador, revelador y guía. Parece fundarse esta investidura sobre lo que queda de Dios o de la providencia, concediendo al nuevo sacerdote laico el privilegio de recoger y de interpretar mejor que cualquier otro el soplo que viene de arriba. ¿Pero es esto necesario? Sí, pues la divinidad del género humano no impregna tan evidentemente todos sus miembros, que no sea necesario en sus desastrosas flaquezas, recordarles que son dioses y en suma, realizar su divinidad por ellos a pesar de ellos. Por deplorable que esto sea, el dios-humanidad es tan desconocido de los hombres como Jehová de los hebreos en el desierto. Esto es lo que hace que sea indispensable el Moisés humanitario: poeta, filósofo, historiador, y, en todas estas variedades, sacerdote de nueva y necesaria institución. Escuchemos a Michelet, abrumado después de 1848 por el derrumbamiento de la fe humanitaria en las masas, y ensalzando en la misma medida su propio aislamiento sacerdotal: "Esta soledad es más que ninguna dominación. Este lugar único es más que un trono. Porque será desde aquí, o desde ninguna parte, desde donde recomenzará para el mundo la fuerza y la vida. Renacerá de un hombre, de un corazón que se habrá preservado, que se habrá mantenido armonioso y fecundo [. . .]. ¡Pues bien! ¿Y si ese corazón fecundo, poderoso, fuera el mío? ¿Y si hubiera de ser la fuente de la que remontara, del fondo del abismo, la abundancia de las aguas vivas? ¿Y si debiera ser el foco en el que, una vez heladas todas las cosas, quedara siempre la chispa de fuego?"[120]

Michelet quincuagenario, al dirigirse así a su joven prometida, tenía un motivo particular de hacer exhibición de poder; pero no proclamaba más que aquello de lo que, desde hacía mucho tiempo, se creía seguro. Probaba, sin embargo, en esta nueva situación sentimental, una nueva variante, no fúnebre, de mediación femenina en las realizaciones humanitarias: "Es preciso que la gran amistad, para imponerse al mundo, comience en un corazón de hombre [. . .]. Ese corazón, ¿es el mío? Y ese hombre, ¿soy yo? [. . .]. Por mí, podría poco sin duda. Pero por ti, por la armonía nueva que vas a darme, podré sin duda más."[121] De este modo la amada establece el vínculo entre el yo y la especie, entre el historiador y la humanidad. Por el amor se opera, "por todo sacrificio de personalidad, toda abnegación del

[120] Carta del 16 de febrero de 1849 a Athénaïs Mialaret, reproducida en la edición Viallaneix del *Journal*, t. II, pp. 641-642. En el texto se dice, sin duda por error, "un coeur qui sera gardé" [un corazón que será guardado]; en la misma carta publicada ya en la edición Monod de las *Lettres* a Athénaïs, en el tomo XL de las *Oeuvres complètes*, Flammarion, dice, p. 236, "qui *se* sera gardé": he adoptado esta versión, la única que ofrece un sentido aceptable.

[121] *Journal*, 23 de enero de 1849 (t. II, p. 12).

yo, la trasmutación de dos existencias, ese misterio de que habla Dante, esa transhumanación que no se ha visto todavía en este mundo. Yo tengo la esperanza heroica, concluye Michelet, de que habrá de comenzar por nosotros".[122]

El cristianismo repudiado: justicia y gracia

Los años en el curso de los cuales adquirió Michelet la conciencia de su ministerio en humanidad fueron precisamente aquellos en los que se separó del cristianismo. Sabido es que esta separación se manifestó en él sobre todo por un rechazo de la teología de la gracia o favor arbitrario de Dios, considerada como lo esencial del credo cristiano. A la gracia opuso desde entonces la justicia como exigencia de la humanidad y condición verdadera del amor. Antes de considerar este debate con más detalle, conviene advertir que Michelet no planteó sus términos hasta muy tarde. En 1833, justificaba por las circunstancias históricas la institución del dogma de la gracia y la condena por la Iglesia antigua del "seco racionalismo de los pelagianos", que hacía de la salvación la recompensa del mérito, y del mérito un fruto de la libertad; era preciso, dice, quebrar la libertad para disciplinar a los bárbaros.[123] Ensalza a los francos por haber sido los únicos entre los invasores del mundo romano que no abrazaron el arrianismo, otra doctrina racionalizante, y por haberse mantenido imbuidos del cristianismo "en su alta poesía": el racionalismo, bueno en civilización, hubiera destruido en el estado bárbaro toda fuerza moral.[124] Todos estos pasajes fueron retocados, abreviados o suprimidos en 1852 o 1861,[125] y con motivo: mientras tanto la denuncia de la gracia, como veneno esencial del cristianismo, había pasado a ser la pieza clave de la filosofía de Michelet. Sin embargo, la gracia, principio de autoridad indiscutida que él alaba como tal al menos en la situación de la alta Edad Media, es también principio de indulgencia y de amor infinitos respecto de aquellos a quienes salva; el Michelet de 1833 lo entendía igualmente así, y podía exaltarla no menos bien desde este punto de vista, al oponerla a la ley estricta. Comentando el cristianismo de Abelardo y de Eloísa, escribía: "Al prevalecer la gracia sobre la ley, se operó sensiblemente una gran revolución religiosa."[126] No

[122] *Ibid.*, 14 de febrero de 1849 (t. II, p. 20).

[123] *Histoire de France*, t. I, pp. 122-123; véase también p. 253.

[124] *Ibid.*, t. I, pp. 194-195.

[125] Véase *Oeuvres complètes*, t. IV, p. 629, variantes núms. 14 a 17 (texto definitivo p. 171), pp. 629-630, variante núm 20 (texto definitivo p. 217), y p. 630, variante núm. 28 (texto definitivo, p. 241).

[126] *Histoire de France*, t. II, p. 300; véase también *ibid.*, p. 624.

es en modo alguno sorprendente que Michelet simpatizara en principio con todo lo que, en la historia del cristianismo, haya podido ensalzar las potencias del corazón y el amor, ni que la expresión de esta simpatía se mantuviera hasta el final en la *Histoire de France*:[127] la ley de amor es santa y fundamental en la doctrina de Michelet, como en todo el humanitarismo. Lo que es digno de notarse es que el concepto de gracia haya podido en cierto momento parecerle que iba en ese sentido; la gracia no se le había hecho todavía radicalmente antipática, puesto que llamaba con tal nombre a una legitimidad de sentimiento superior a la ley. Era por lo demás reproducir una antítesis cristiana, formulada ya en términos expresos en el Evangelio de San Juan, y dirigida tradicionalmente contra el legalismo judaico.[128] Michelet alaba a Santo Domingo y San Francisco por haber abrevado, para renovar la Iglesia, en la fuente de la gracia y cree que era bajo la influencia de los franciscanos y de los dominicos por lo que San Luis ponía, en sus juicios, "a la equidad por encima del derecho";[129] habla con reverencia de Santo Tomás, que consagró su vida a la conciliación de la gracia y de la libertad.[130] Estos textos le estorbaron más tarde un poco, y los suprimió en la medida en que se podía ver en ellos algo más que una simpatía de historiador.[131]

La ruptura de Michelet con el cristianismo se produjo al principio menos sobre el terreno de la doctrina que sobre el del sacerdocio. La vocación del ministerio humanitario hizo insoportable el ministerio cristiano, que cerraba el camino. El papel desempeñado en la agonía de Madame Dumesnil por los sacerdotes, interpuestos entre él y ella, y la ofensiva, por la misma época, de la Iglesia contra la Universidad, provocaron la explosión. Estas circunstancias hicieron experimentar a Michelet, en su persona entera, privada y pública, la presencia agresiva de la antigua autoridad espiritual, esforzándose en sofocar a la nueva. Michelet desarrolló en respuesta una argumentación implacable contra el sacerdote, como poder destructor de la conciencia y de la vida. La declaración de guerra fue lanzada en nombre del yo laico y moderno contra una institución organizada para aniquilarlo; en esta perspectiva la Compañía de Jesús fue el blanco principal. El curso sobre los jesuitas en 1843 y el librito que lo difundió

[127] Los dos pasajes a que se refiere la nota precedente vuelven a encontrarse intactos en la edición definitiva (véase *Oeuvres complètes*, t. IV, pp. 460 y 587).

[128] *Juan*, I, 17: "Porque la ley fue dada por Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo."

[129] *Histoire de France*, t. II, pp. 536, 612-613.

[130] *Ibid.*, t. II, p. 631.

[131] Véase el tratamiento de estos pasajes respectivamente en *Oeuvres complètes*, t. IV, p. 659 (variante núm. 99), p. 661 (variante núm. 110), p. 664 (variante núm. 126).

inauguran una violencia que hasta entonces nada en Michelet había anunciado: el jesuitismo, sistema de avasallamiento mecánico de las almas, anula con la ley de obediencia ciega la persona y la libertad; este sistema de muerte ha invadido la Iglesia y pretende "sceller le vase", lacrar el frasco, paralizar para siempre el movimiento del género humano. Michelet reprodujo estos temas dos años después, en el libro *Du prêtre, de la femme de la famille.* [Sobre el sacerdote, la mujer, la familia];[132] en él denuncia la teología jesuítica del libre albedrío como un cebo laxista arrojado al fiel para mejor asegurarse su subordinación;[133] igualmente, la devoción quietista y la piedad supersticiosa que han prosperado desde la contrarreforma alientan, por dos vías convergentes, una abdicación de la voluntad de la que saca provecho el espíritu de autoridad.[134] Se trata poco de la gracia en estos dos libros, e incluso están más bien dirigidos contra variantes del cristianismo —jesuitismo, quietismo— que se acostumbra considerar como más bien hostiles a una noción demasiado abrupta de la gracia; y Michelet no lo ignora, puesto que denuncia precisamente este aparente humanismo como medio indirecto de dominación.

Se hallaba todavía en estos tanteos doctrinales, cuando ya relegaba a un pasado definitivo, respecto de su propia fe, todo vínculo cristiano: "¡Ay de mí! No es culpa mía [. . .] que los mejores impulsos de mi corazón hayan estado relacionados con tal forma cambiante: mi madre, mi mujer, mi hija, y esa gran madre que es la Iglesia, tanto más amada por mí cuanto que durante mucho tiempo la amé en la libertad. ¡Adiós Iglesia, adiós, madre mía e hija mía; adiós, dulces fuentes que tan amargas fuisteis para mí! Todo lo que amé y conocí, lo abandono por el infinito desconocido, por la sombría profundidad en la que siento, sin verlo todavía, el Dios nuevo del Futuro."[135] ¡En qué difiere este Dios nuevo del antiguo! Fue sólo hacia 1846, al parecer, cuando Michelet llegó a denunciar, como tara fundamental del Dios cristiano, el dogma de la gracia, que hace depender la salvación del favor divino, es decir, de una elección no motivada a nuestros ojos según la justicia: "Religión de esclavos, ¿de qué tiranía no habéis sido cómplice? Religión de la gracia, del privilegio, habéis engendrado,

[132] París, 1845.

[133] *Du prêtre. . .*, p. 43; véase una observación en el mismo sentido en 1864, en el tomo XIV de la *Histoire de France*, pp. 385 ss.

[134] *Du prêtre. . .*, *passim*, especialmente, pp. 96-97, 132-133, 150-151.

[135] *Journal*, 5 de agosto de 1843: cito aquí de Monod, *Jules Michelet*, 1905, p. 130; la preciosa edición Viallaneix, a la cual me refiero de ordinario, dice (t. I, p. 517) al final de este pasaje: "desde la que siento, sin saberlo todavía", lo cual es menos satisfactorio en cuanto a sentido. La madre de Michelet había muerto en 1815, su mujer Pauline en 1839; su hija Adèle acababa de separarse de él para casarse (con Alfred Dumesnil).

justificado, exaltado el gobierno de la gracia, es decir, del favor y de la injustifica."[136] El cristianismo habrá sido "la religión de la gracia; y la cuestión de la gracia se halla extinguida en todo espíritu, sofocada por el advenimiento de la justicia". Todo equívoco cesa entonces, y es el cristianismo en su totalidad, y no tal o cual de sus formas, lo que está implicado en la condenación, porque en su totalidad profesa la necesidad de la gracia, y no puede en ningún caso eludirla, ni metamorfosearse sobre este punto: "¿Puede el cristianismo transformarse, es decir, pasar de la gracia a la justicia, volverse justo? Entonces la salvación será la justa recompensa de las obras, entonces no será el efecto de la gracia, de una elección de Dios; no será la consecuencia del sacrificio de Cristo. Entonces el cristianismo es inútil. Si el cristianismo quiere entrar en la justicia, se acabó el cristianismo."[137] No se trata, pues, ya de traducir el cristianismo en términos nuevos, sino de destruirlo: "Nadie más que yo se ha resistido a esta idea, nadie ha formulado más votos en pro de una transformación suave y regular que dejara subsistir las formas exteriores en lo que tienen de inocente. Error y debilidad. La vida nueva es más exigente: necesita la inmolación, la muerte de lo que la ha precedido".[138] Michelet se acuerda de haber dicho, en favor del cristianismo, que no se había elevado otro altar para remplazarlo;[139] pero es porque "el antiguo altar, sucio, carcomido", lo impedía; que perezca pues: "No se ha elevado otro altar. Pero es preciso que se eleve uno, uno más alto, más auténtico."[140] Tal será, hasta el final, su convicción. Entonces, invirtiendo lo que había creído en otro tiempo, colocará la ley por encima de la gracia, la identificará con la justicia y la encarnará en Prometeo; resumirá en estos términos la tragedia de Esquilo: "De una parte, atado y clavado, estaba el Hijo de la Ley. De otra parte, omnipotente en el cielo, el tirano, el enemigo de la Ley, el Amo, la arbitrariedad, el favor o la gracia."[141] Repite en el Prefacio de la *Histoire de France,* que el alma cristiana debe desembarazarse de la injusticia de la gracia, "que es el nudo, el corazón, el verdadero fondo de su dogma", y por lo tanto "morir en esto mismo, aceptar francamente su penitencia, su purificación y la expiación de la muerte".[142]

Pensaba, pues, haber encontrado en la oposición de la gracia y de la

[136] *Ibid.*, 20 de noviembre de 1846 (t. I, p. 654).
[137] *Ibid.*, 22 de noviembre de 1846 (t. I, p. 658).
[138] *Ibid.*, 21 de noviembre de 1846 (t. I, p. 656).
[139] Véanse más arriba las notas 69 y 70 de este capítulo y el texto que remite a las mismas.
[140] *Journal*, 20 de noviembre de 1846 (t. I, p. 655).
[141] *Bible de l'Humanité*, París, 1864, p. 263.
[142] Prefacio de 1869, en *Oeuvres complètes*, t. IV, p. 18; véase también, en los manuscritos preparatorios de este Prefacio, *ibid.*, p. 36.

justicia la clave de la fe nueva. Este descubrimiento nació sin duda de su adhesión cada vez más completa a la Revolución francesa, la composición de cuya historia acometía por entonces. Libertad e igualdad contradicen ambas a la gracia, que es sujeción y favor. Sin embargo, la justicia victoriosa no expulsa a la gracia; la purifica y la incorpora a un nuevo equilibrio, que el cristianismo no pudo realizar. En efecto, el principio de amor que está implicado en la gracia vuelve a encontrarse en la nueva fe: "Este principio, esta idea sepultados en la Edad Media bajo el dogma de la gracia, se llaman, en lengua de hombre, fraternidad."[143] De esta fraternidad, la justicia es precisamente la condición: "Perdonadme, oh Justicia, os he creído austera y dura, y no he visto antes que erais la misma cosa que el Amor y que la Gracia [. . .] Como si la gracia injusta pudiera seguir siendo la gracia, como si esas cosas que nuestra flaqueza divide no fueran dos aspectos de lo mismo, la derecha y la izquierda de Dios [. . .]. Hoy, vuelto en mí mismo, con el corazón más abrasado que nunca, me retracto ante ti, bella Justicia de Dios... Tú eres verdaderamente el Amor, tú eres idéntica a la Gracia."[144] De ahí las fórmulas: "No existe contradicción alguna entre la gracia y la ley", y "Dios aumenta el derecho del hombre".[145]

Esta teología de Michelet repudia por completo el cristianismo al someter la gracia a las luces de la justicia; no concilia gracia y justicia en Dios, sino en el hombre, por un proceso semejante al que establece, en el humanismo de las Luces, la íntima alianza del corazón y de la razón. El propio Michelet dice que los "grandes doctores de la nueva Iglesia" estaban de acuerdo en que "el espíritu para ellos no es tan sólo luz, es calor, es amor, el ardiente amor del género humano".[146] Y ha elogiado varias veces conjuntamente a Voltaire y a Rousseau como obreros de la misma regeneración,[147] apegándose en esto a la tradición de los supervivientes y de los continuadores de las Luces desde los tiempos que siguieron inmedia-

[143] *Le Peuple* (1846), ed. Lucien Refort, París, 1946, p. 246.

[144] *Histoire de la Révolution française*, ed. Gérard Walter, 2 vols., París (Bibl. de la Pléiade), tiraje de 1939, t. I, pp. 54 y 76 (Introducción de 1847); véase también *ibid.*, t. II, p. 226 (= ed. orig. t. V, 1850, p. 95). Remito para esta obra de Michelet a la edición Walter, la más accesible hoy, y entre paréntesis a la edición original de 1847-1853 en 7 volúmenes, indicando con el año del tomo la fecha de primera publicación del pasaje citado. La edición Walter sigue la definitiva de 1869, en 6 volúmenes; yo prefiero, naturalmente, el texto de la original cuando existe diferencia. Sobre gracia y justicia véase también el *Journal*, 21 de enero de 1849 (t. II, p. 7), y *Bible de l'Humanité* (1864), p. 419.

[145] *Journal*, 20 de junio de 1849 (t. II, p. 55).

[146] *Histoire de la Révolution*, t. I, p. 52 (Introducción de 1847).

[147] *Ibid.*, t. I, pp. 56 ss. (Introducción de 1847); también *ibid.*, t. I, p. 869 (= ed. orig., t III, 1849, p 409).

tamente a la Revolución. Su teoría de la gracia y de la justicia significa, de acuerdo con esta tradición, un planteamiento de los problemas al nivel humano, una desposesión, en suma, de Dios en beneficio del hombre, por estar concebida la justicia según las normas humanas, y definido el amor como lazo necesario entre las existencias terrenas. De ahí sus protestas contra el dogma del pecado original, que explica la humanidad según un orden superior a ella:[148] el rechazo de este dogma se hallaba, desde hacía cien años, en el origen de la repudiación del cristianismo, y conducía, por una pendiente retórica frecuente, a dar el nombre desculpabilizado una especie de dimensión casi divina.[149] Esta vinculación con la filosofía del siglo XVIII y de la Revolución es común a toda la familia humanitaria.

Lo peculiar de Michelet es la negativa radical a aceptar una herencia cristiana en la fe nueva, a ver en la Revolución el Evangelio comprendido al fin en su verdadero sentido y realizado. La Revolución, según él, no realizó el cristianismo; lo condenó. A propósito de las interpretaciones revolucionarias de la religión de Cristo que se abrieron paso en 1789, escribe: "Volvió a leerse el Evangelio, y en este libro de resignación, de sumisión, de obediencia a los poderes, leyeron por doquier aquello que tenía en el propio corazón: la libertad, la igualdad. Ambas, en efecto, están por doquier en el Evangelio, pero es preciso entenderlo; la igualdad en la obediencia [. . .]; la libertad interior, inactiva, toda encerrada en el alma [. . .]. Nada era tan extraño como buscar en esta conmovedora leyenda de resignación el código de una época en la que el hombre ha reclamado su derecho."[150] La palabra "conmovedora" desapareció más tarde, y estas páginas fueron expurgadas de lo que parecía aún benévolo respecto del cristianismo.[151] Mientras tanto, Michelet había precisado, en un análisis del espíritu bíblico mismo, que el vicio del cristianismo estaba ya enraizado en su matriz judaica.[152] Desde los comienzos del Imperio se le ve aleccionar al propio Quinet con el pretexto de criticar a Esquiros, que "cree que la Revolución es una continuación del cristianismo".[153]

148 Véase *Journal*, 25 y 26 de agosto de 1850 (t. II, pp. 118 ss.).

149 Véase *Histoire de la Révolution*, t. I, p. 58 (Introducción de 1847): "¿Y quién, pues, sin creerse Dios, podría hacer ninguna gran cosa?"; también *ibid.*, t. II, p. 789 (ed. orig. t. VI, 1853, p. 789).

150 *Ibid.*, t. I, pp. 383-384 (= ed. orig., t. II, 1847, pp. 130-131).

151 Comparar el texto, pp. 131-136 del tomo II de la edición original, con el de la edición Walter, t. I, pp. 384 ss.

152 Véase *Bible de l'Humanité*, pp. 375 ss.

153 Carta inédita a Quinet, citada (sin fecha) por Viallaneix, *La Voie royale*, p. 406.

EL HUMANITARISMO COMO RELIGIÓN

Este radicalismo en el rechazo de la herencia cristiana no suprime los problemas relativos a la índole de la fe nueva. Por el contrario, los plantea de manera más aguda. Dios visible en el hombre y según el hombre, es el objeto de esta fe, que es la del prerromanticismo filosófico y de la Revolución; la experiencia espiritual que la fundamenta es una especie de iluminación entusiasta, emoción terrena a la vez que revelación de infinito, ante todo lo que manifiesta la excelencia de la humanidad. Michelet es fiel a esta tradición cuando escribe, a propósito de la Fiesta de la Federación: "Dios fue visible en 1790." Este pensamiento, que sirve de título corriente en 1847, a la conclusión del tomo II de la *Histoire de la Révolution,*[154] vuelve a encontrarse en 1853 en el tomo VII: Dios fue visible por doquier en las grandes cosas y las grandes figuras de la Revolución, de manera que es una "blasfemia enorme decir que Francia estaba sin Dios."[155] Hay aquí, en la mente de Michelet, una profesión de fe religiosa, y no exenta de implicaciones culturales, como lo prueba la importancia dada a la Fiesta cívica, especie de comunión de los justos bajo el cielo, extendida a la nación entera y sobrentendiendo la suprema presencia ("cosa santa entre todas, el hombre fraternizando ante Dios"), presencia manifestada en un símbolo viviente, que es el hombre mismo, no divinizado, sino "verdadera imagen de Dios", todo naturaleza, todo espíritu, todo verdad.[156] Jamás cesó de exaltar "esas fiestas de la naturaleza, en las que la tierra, para contarnos el cielo, lo hace bajar hasta nosotros"; ha soñado con "fiestas en el futuro"; ha pedido "¡fiestas! Dadnos fiestas".[157] Conocido es cuán largo eco prolongó esta religión cívica, e hizo durar el recuerdo de su fervor en los supervivientes de la Revolución y sus herederos. La evocación de las fiestas revolucionarias, la nostalgia de estas celebraciones y el deseo de verlas renacer están presentes por todas partes en la utopía y en el humanitarismo, incluso entre los republicanos menos místicos. Béranger escribe a Michelet que ha llorado al leer su segundo volumen: "Sólo usted, sólo usted podía trazar el cuadro de los comienzos de nuestra santa Revolución; sólo usted podía captar el instinto popular en el momento más bello, en

[154] Ed. orig., t. II, 1847, p. 576, título corriente.

[155] Ed. Walter, t. II, p. 972 (= ed. orig., t. VII, 1853, pp. 234-235).

[156] *Ibid.*, t. I, pp. 406, 407, 412 (= ed. orig., t. II, 1847, pp. 167-168, 176).

[157] *Le Banquet, papiers intimes* (textos de 1854, editados en 1879 por Madame Michelet), pp. 223, 227, 234. Y véase ya el *Cours* de 1847-1848 citado más arriba (véase nota 100), pp. 300-301, y las cartas a Alfred Dumesnil de los días 21 de abril de 1848 y 24 de junio de 1852, en *Lettres inédites*, pp. 117, 175. Más tarde, *Nos fils* [Nuestros hijos] París, 1869, p. 422.

ese momento de amor que no tuvo jamás nada que lo igualara en el mundo."[158] Más cerca de Michelet, su yerno Alfred Dumesnil desarrolló una teoría de las fiestas fundada sobre una estética humanitaria, y deseaba grandes espectáculos colectivos en los que se expresara la nueva fe.[159] Sueño tenaz, que generaciones más desengañadas no abandonaron.[160]

Michelet habla, pues, de la fe humanitaria como de una fe religiosa; su vocabulario no deja lugar a dudas a este respecto. Si la Revolución no adoptó ninguna de las iglesias existentes, fue porque, según nos dice, no podía hacerlo sin abdicar: "¿Por qué? Porque ella misma era una iglesia. Como ágape y comunión, nada aquí en la tierra fue comparable al 90";[161] los "creyentes del futuro", privados en adelante de templo y de altar por el monopolio persistente de las iglesias caducadas, tuvieron en la Fiesta revolucionaria "un templo como no se había tenido jamás".[162] El movimiento de las Federaciones, el ímpetu que arrastró entonces a Francia, "no son nada menos que un Evangelio".[163] Porque "la Revolución, muy mal llamada así era menos una destrucción que una creación, *la fundación de una religión nueva, de la reilgión de la justicia,* opuesta a la de la gracia o de lo arbitrario, que fue la de la Edad Media. Esto había sido sentido y a veces expresado en las grandes fiestas populares de las Federaciones de 1790 [. . .]. El día en que la Revolución, resucitada después de medio siglo, devuelva a Francia a sí misma, comenzará necesariamente por plantearse en su verdad, que es la de ser una religión, y por erigirse su altar".[164] Michelet cedió muy poco y muy rara vez a la idea, frecuente en torno suyo, que hacía de la época revolucionaria una etapa de destrucción entre el orden antiguo y el orden por fundar.[165] Pensaría más bien que la Revolución

158 Béranger, carta a Michelet del 24 de noviembre de 1847, reproducida en el segundo Prefacio de 1868 de la *Histoire de la Révolution* (ed. Walter, t. II, p. 1152).

159 Alfred Dumesnil, *La Foi nouvelle cherchée dans l'art* [La fe nueva buscada en el arte], París, 1850.

160 Habría de revivir bajo la forma estética de un espectáculo total: así en el solitario Mallarmé mismo, y en el wagnerianismo de los simbolistas (es ya un poco el matiz en Dumesnil).

161 Prefacio, fechado el 1º de octubre de 1868, de la *Histoire de la Révolution* (ed. Walter, t. I, p. 12).

162 *Histoire de la Révolution*, t. I, p. 412 (= ed. orig., t. II, 1847, p. 176).

163 Segundo Prefacio de 1868 de la *Histoire de la Révolution* (ed. Walter, t. II, p. 1151).

164 *Les légendes de la démocratie*, folletín del 7 de julio de 1851, en *L'Événement*, titulado "Le monument de la Révolution" [El monumento de la Revolución]. Véase ya la idea de la Revolución francesa como Fundación en el *Cours* de 1847-1848, p. 190.

165 Algunos pasajes en este sentido: *Introduction à l'histoire universelle* (1831), p. 67; *Histoire de la Révolution*, t. II, p. 979 (ed. orig., t. VII, 1850, p. 247: opone

francesa había revelado valores eternos, "invariable justicia e indestructible equidad", desconocidos antes de ella.[166]

Dista mucho de ser evidente que la fe profesada por Michelet merezca en realidad el nombre de religión; si bien excede los límites de una pura doctrina política, carece de ciertas características esenciales de lo que se acostumbra llamar religión. Michelet juzga absurda la oración del cristiano, en cuanto petición dirigida a un Dios cuyas disposiciones con respecto del hombre se definen como arbitrarias en virtud de la doctrina de la gracia; ahora bien, agrega, "la oración es siempre la gran necesidad del mundo"; ¿pero qué oración? La que ruega es tan absurda dirigida a un Dios de justicia y de orden soberanos como a un Dios de gracia. Si la oración es necesaria, es pues "como armonización del hombre con Dios; la oración reconstituye nuestra unidad con él":[167] menos oración pues que elevación; oración de armonía, precisa aún en otro lugar, y no de petición,[168] conforme, a fin de cuentas, con la tradición de los filósofos. Mucho más esencial que la oración, en la fe que trata de profesar, es la acción, principio prometeico de esa fe: ella hace al hombre vencedor de la fatalidad y obrero de justicia. Al afirmar que "el credo del siglo XVIII" tuvo la acción como artículo fundamental, Michelet da un sustitutivo puramente humanitario a la caridad militante que, en el cristianismo, no se concebía sino en función de Dios. Piensa sobre todo en la acción revolucionaria, pero también, en general, en las luchas del hombre por ensanchar los límites de su condición; aprueba en Voltaire crítico de Pascal la idea según la cual la acción, lejos de ser un efecto de la caída y un medio de "diversión" y de huida, es la ley de la humanidad.[169]

La importancia que Michelet atribuye al sacrificio es, religiosamente, más decisiva; apenas se concibe religión sin sacrificio, y el cristianismo se destaca entre todas en este aspecto, teológica y moralmente. Al reivindicar Michelet a su manera este legado universal, trata de negar un humanismo de pura sabiduría, y quiere atribuir a su fe una moral en cierto modo sobrehumana. La experiencia revolucionaria ha fecundado en esto la filosofía; ha abierto la fuente del sacrificio en la fe moderna. Michelet trasmutó sus antiguas ideas sobre la Pasión y la Cruz, y las laicizó a la gloria de los

"tiempos polémicos" y "tiempos orgánicos", a la manera sansimoniana); y véase en Viallaneix, *La Voie royale*, p. 389, una carta de un joven universitario, antiguo discípulo suyo, de fecha 17 de marzo de 1846, en la que lo aprueba por haber formulado, en *Le Peuple*, las "creencias positivas" que deben suceder a la "crítica liberal".

166 *Histoire de la Révolution*, t. I, p. 205 (ed. orig., t. I, 1847, p. 202) a propósito de la Declaración de Derechos.

167 *Journal*, 26 de agosto de 1850 (t. II, p. 122).

168 *Journal*, 24 de diciembre de 1853 (t. II, p. 224).

169 *Histoire de France*, t. XVI (Luis XV), París, 1866, pp. 425 ss.

héroes y de los mártires de la República. Lo que debe fundamentar el banquete humanitario, la comunión universal, es el "heroísmo del sacrificio": la nueva eucaristía supone, como la antigua, el ofrecimiento de la sangre, esta vez de cada cual a todos: "Esto es la moneda de oro, es la medalla eterna que la Revolución depositó en los cimientos del mundo nuevo."[170] "Lo absoluto, lo infinito del *sacrificio* en su grandeza, el don de sí que no reserva nada se mostró en la mayor sublimidad en el ímpetu del 92: guerra santa por la paz, por la liberación del mundo".[171] Esta doctrina se halla dirigida expresamente contra el socialismo, sobre todo falansteriano, que pretendía por entonces realizar la armonía sin lucha ni padecimento e ignoraba el sacrificio tanto como medio cuanto como ideal. ¿Es únicamente medio para Michelet, o valor en sí mismo? Dignifica en todo caso el padecimiento y la privación en la misma medida en que los maldice, y su pensamiento sobre este punto ha inquietado, como un resto de cristianismo, a los demócratas de hoy.[172] Pero la justificación y el sentido sobrenatural del sacrificio, su santidad en el sentido cristiano, le son ajenos; no conoce otro santo que el héroe: la educación eclesiástica, dice, "quiere hacer un santo, no un héroe; cree opuestas estas dos palabras";[173] ahora bien, "los dos caracteres del santo y del héroe, demasiado separados en las épocas cristianas, se han reconciliado en la santidad heroica de los hombres de la fe nueva".[174] Se advierte claramente que en esta reconciliación un término ha absorbido al otro: el heroísmo de los soldados del Año II se ha encontrado santificado, como la humanidad a la cual se consideraba que servía, y lo que se entendía antes por santidad ha perdido todo crédito.

La fe humanitaria, tal como la entiende Michelet, ignora el misterio, en lo cual es la heredera directa del deísmo de los filósofos: la incomprensibilidad de Dios, incluso reconocida en principio, no es en absoluto en ella el alimento de la piedad; no se evoca a Dios sino en lo que tiene claro para el hombre: un grado ilimitado de poder y de sabiduría, una perfecta e imperativa distinción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto. Michelet comenta en estos términos el culto revolucionario de la diosa razón: "¿En qué sentidos diferentes se entendió la palabra razón? Unos sólo veían en ella la razón humana [. . .]. Otros, especialmente algunas sociedades populares, declaran que por razón entienden la razón divina y creadora; dicho de otro modo, el Ser supremo. Entre la divina y la humana, ¿dónde estará

170 *Le Banquet*, pp. 150, 152.

171 Prefacio del 1º de octubre de 1868 de la *Histoire de la Révolution* (ed. Walter, t. I, p. 12).

172 Véase, por ejemplo, Guéhenno, *op. cit.*, p. 138.

173 *Du prêtre*... (1845), p. 294.

174 *Légendes de la démocratie*, folletín del 2 de julio de 1851, en *L'Événement*.

el límite? Las ideas necesarias (causa, sustancia, tiempo, espacio, deber) que están en nosotros, pero no nuestra obra, que constituyen sin embargo nuestra propia razón, ¿son nuestras, son de Dios?" No es extraño que se fluctúe de un sentido al otro, desde el momento en que la razón, que es, declaran, "el lado más alto de Dios", al mismo tiempo no se puede encontrar, según dicen, "en parte alguna más claramente revelada que en su encarnación permanente, la humanidad".[175] Una relación más clara todavía se halla establecida entre el hombre y Dios por el imperativo moral; todo el siglo XVIII lo había pensado, y la oposición de la justicia a la gracia, tan grata de Michelet, no es más que una variante de este pensamiento: la gracia cristiana no se concibe sino en la oscuridad, establece entre Dios y el hombre natural una especie de relación ciega; la justicia nos gana para Dios en la claridad. De hecho, invocar la justicia contra la gracia, es querer que la justicia de Dios sea la nuestra: Dios, según Michelet, no puede amarnos más que "según la ley, la razón y la justicia, es decir, según la idea que el hombre tiene de Dios".[176] Pero es posible preguntarse si lo que se llama religión no consiste precisamente en suponer y aceptar lo contrario, o sea, una justicia que nosotros no podríamos juzgar, y si al negarse a esas santas e insondables tinieblas, no se repudia el principio mismo de la religión.

Como quiera que fuere esta fe nueva, y ya sea o no religiosa, Michelet, que la tiene por tal, reconoce que no ha sobrevivido a los primeros años de la Revolución. El grado inicial de fervor y de plenitud no se mantuvo; el artificio invadió el nuevo culto, que se malogró.[177] Hay que explicar entonces lo que falló o flaqueó, y proponer como remedio un complemento de doctrina y de verdad; ya que las circunstancias contrarias, la guerra con Europa y las maquinaciones de la contrarrevolución, no pueden ser consideradas como las únicas responsables del fracaso de la fe nueva. El mal estaba en la misma Revolución: cuando adoró a la diosa razón, la Revolución "estaba ya vieja y cansada, demasiado vieja para concebir; este frío intento del 93 no brota de su seno ardiente, sino de las escuelas razonadoras de la época de la Enciclopedia".[178] La Revolución falló, pues, en su misión: "Hubiera debido, so pena de perecer, no sólo codificar el siglo XVIII, sino vivificarlo, *realizar en afirmación viva* lo que en él fue nega-

[175] *Histoire de la Révolution*, t. II, pp. 794-795 (= ed. orig., t. VI, 1853, pp. 373-374).

[176] *La Femme*, París, 1860, p. 293.

[177] *Histoire de la Révolution*, t. I, pp. 425 ss. "Por qué no pudo formularse la nueva religión" (= ed. orig., t. II, 1847: es el libro IV, cap. I); *ibid.*, t. II, pp. 701-702 (= ed. orig., t. VI, 1853, p. 223): fracaso de la fiesta del 10 de agosto de 1793.

[178] *Ibid.*, t. II, p. 804 (= ed. orig., t. VI, 1853, p. 389).

tivo." ¿Cómo? Por una revolución a la vez religiosa y social: proclamación positiva de la fe de justicia y extensión a todos de la propiedad: "He aquí lo que la Revolución debía a su ilustre padre, el siglo XVIII: partir la almendra escolástica que contenía su doctrina, y sacar de ella el fruto de vida. Desde ese día vivía y podía decir: Soy. Para ella la vida, lo positivo. Y el Antiguo Régimen, convencido de ser el vacío, se desvanecía." Esta retórica vitalista, y el poder mágico que atribuye a sus conceptos, recubren de hecho el deseo de un absoluto terrestre. La Revolución, "fecunda en leyes, estéril en dogmas, no satisfacía el hambre eterna del alma humana, siempre hambrienta, sedienta de Dios [. . .]; la relación del hombre con Dios, con la naturaleza, con la religión, con la propiedad, debían constituirse con arreglo a un dogma nuevo y fuerte, o la Revolución habría de resignarse a perecer".[179] Si el dogma del ser supremo proclamado por Robespierre no cuenta con el beneplácito de Michelet, es porque lo encuentra demasiado puramente abstracto, demasiado ajeno a los mitos de vida y de creación que están en el fondo de su fe: "Omitir la eficacia de Dios, escribe, para decir únicamente que es *Supremo,* es en el fondo aniquilarlo".[180] La eficacia de Dios es para él poder creador trasmitido al hombre, la vivificación de la existencia social por la justicia, la entrada en un mundo caluroso y fecundo, diferente del mundo en que estamos: el advenimiento aquí abajo, en suma, de una felicidad que sobrepasa toda definición. ¿Puede hablarse a tal respecto de religión? ¿Y no es, más bien que religión, simple reclamación de felicidad a la cual las promesas celestiales, al borrarse, han legado su desmesura?

El dogma que se le reprocha a la Revolución no haber sabido formular en 1790, es notable que no lo formule mucho mejor en 1850: es todavía el anhelo de un dogma más bien que un dogma, la apelación vaga a "una idea dominante y soberana que, arrebatando los espíritus, levantando al hombre del pesado barro, creándose para sí un pueblo, armándose con el mundo nuevo que habría creado, neutralizara desde arriba el esfuerzo mortecino del antiguo mundo".[181] La apelación al dogma, en el humanitarismo, por ferviente que sea, se mantiene en suspenso. La idea misma de un dogma laico tiene algo de contradictorio. Precisa el dogma de misterio, de una revelación, de los símbolos consagrados; los símbolos, que en una reli-

[179] *Ibid.*, t. II, pp. 781-782 (= ed. orig., t. VI, 1853, pp. 352-354); véanse ideas análogas en el *Journal*, 22 de septiembre de 1852 (t. II, p. 205).

[180] *Ibid.*, t. II, p. 586 (= ed. orig., t. VI, 1853, p. 46); véase igualmente, t. II, p. 971 (= ed. orig., . VII, 1853, p. 234).

[181] *Ibid.*, t. II, p. 782 (= ed. orig., t. VI, 1853, p. 355). Véase una evocación del mismo género en *Le Banquet*, p. 234; y en 1862, en el epílogo de *La Sorcière* [La bruja], bajo el símbolo de la espera de la salida del sol (ed. Viallaneix, París, 1866, pp. 286-287).

gión que pretende ser revelada hacen comunicar al hombre con los secretos celestes, no pudieron gozar, en la religión sin sombras de 1789, de una vida duradera. Michelet admite la objeción y trata de contestarla: "Los símbolos han faltado. Pero toda religión tarda siglos en elaborar los suyos. La fe lo es todo. La forma es poco. ¿Qué importa el ornamento del altar? Subsiste siempre el altar del derecho, de lo verdadero, de la eterna razón. No ha perdido una piedra, y aguarda tranquilamente."[182] La metáfora del altar no soluciona el problema. El tiempo de los símbolos ha pasado; Michelet lo sabe, lo ha dicho, hace ya más de treinta años. Queda la apelación a un símbolo futuro, llamamiento vehemente, llamamiento prudente (la vaguedad es signo también de circunspección); pero queda sobre todo, como apoyo seguro y fundamento inalterable, la verdad de los Filósofos con sus mayúsculas soberanas.

Pueblo y comunión

¿Por qué la pretensión religiosa se alía tan obstinadamente, en esta familia espiritual, a lo que puede parecer ausencia fundamental de religión? Preciso es que exista para ello alguna razón profunda. Incluso si se pretende que se trata de una cuestión de vocabulario, el vocabulario debe reflejar una necesidad, un objetivo. Michelet no vacila en repudiar totalmente el cristianismo; si no trata lo mismo a la religión, es porque cree que necesita de ella por algún aspecto esencial. Aquí intervienen las nociones de Pueblo y de Comunión, a las cuales da su obra tanta importancia. Una de las características de la religión es suponer una comunidad de fieles, un cuerpo terreno superior a la suma de sus miembros. En el humanitarismo el pueblo es ese cuerpo; el pueblo, es decir, la colectividad humana con exclusión de una minoría de privilegiados, considerados egocéntricos y escisionistas por naturaleza. En el momento mismo en que constituía su doctrina separándola del cristianismo, Michelet escribió el libro del *Peuple,* que es, en suma, una santificación. Hace a los literatos contemporáneos el grave reproche de que, al introducir el pueblo en sus obras, han encarnado en él con demasiada frecuencia la fealdad y la violencia.[183] Los escritores han falseado, pues, la verdad del pueblo. ¿Pero se trata de verdad? De hecho, la finalidad no es describir, sino representar para adorar, y hacer adorar: "Esto, pintor que pasáis por aquí, no es un juguete de arte; es un altar,

[182] Prefacio del 1º de octubre de 1868 de la *Histoire de la Révolution* (ed. Walter, t. I, p. 13).

[183] *Le Peuple* (1846), ed. Réfort, p. 11, en el Prefacio "A M. Edgar Quinet"; véase también *ibid.*, p. 133-134.

como podéis ver."[184] Se les pide a los literatos que pintan el pueblo tener "el pleno conocimiento del tesoro que hay en él: la *virtud del sacrificio*".[185]

Ya hemos visto la importancia de esta virtud para Michelet; el sufrimiento dignifica al pueblo; lo habilita incluso, aunque haya quien no lo crea, para la creación literaria: si los obreros-poetas no han pasado de mediocres, se debe a que siguieron demasiado rigurosamente los modelos aristocráticos: "¿Por qué os apresuráis a decir que no alcanzarán jamás los primeros puestos? Partís de la idea de que el tiempo y la cultura lo hacen todo [. . .]. Hombres de libros, sabed bien que este hombre sin libro y de escasa cultura tiene en compensación algo que suple esa falta: Es maestro en dolores."[186] Así, el pueblo doliente, Cristo laico, lleva en sí un valor más alto que todo conocimiento y toda cultura. Su verdad confunde la ciencia de los escribas y de los fariseos de hoy día. En la esfera a la que Michelet atribuye indudablemente mayor importancia, como es la de la verdad histórica, concede más autoridad al instinto popular que a la ciencia de los historiadores. El "camino real" que se precia de haber escogido no es únicamente el de la simpatía por el pueblo y de la comunión con él; implica la adhesión del historiador a la visión popular y legendaria de los acontecimientos.[187] El propio Michelet se considera víctima de una falsa cultura: "La cultura totalmente abstracta que se nos da me ha secado durante mucho tiempo. He tardado largos años en anular el sofista que habían hecho en mí."[188] A la cultura se opone la barbarie: que no quede por eso: "Con frecuencia se compara hoy la ascención del pueblo, su progreso, a la invasión de los *bárbaros*. La palabra me gusta, la acepto. . . *¡Bárbaros!* Sí, es decir, llenos de una savia nueva, viva y rejuvenecedora, *Bárbaros,* es decir, viajeros en marcha hacia la Roma del porvenir."[189] Esto conduce a otro tema constitutivo del populismo, el de la superioridad de la fuerza vital, atributo supuesto del pueblo, sobre la inteligencia y la razón. En el pueblo se puede llegar, según Michelet, a "las profundidades donde recomienza el calor social, donde se conserva el tesoro de la vida

[184] *Ibid.*, p. 138.

[185] *Ibid.*, p. 4; igualmente p. 12.

[186] *Ibid.*, pp. 78-79.

[187] Véase en la *Histoire de la Révolution,* en el tomo II, 1847, de la edición original, pp. 528 ss., el texto titulado "De la méthode et de l'esprit de ce livre" [Sobre el método y el espíriu de este libro] (reprod. en la edición Walter, t. I, pp. 282 ss.).

[188] *Le Peuple,* p. 119.

[189] *Ibid.*, p. 24; la misma idea se lee en el *Cours* de 1847-1848, p. 41 (lección del 23 de diciembre de 1847, en la que el pasaje fue acogido por los aplausos del auditorio). La comparación entre las invasiones bárbaras de la antigüedad y el avance moderno del pueblo es un tema frecuente en la época, de cualquier manera que se lo considere: más arriba, cap. v, nota 97.

universal, donde volverían a abrirse para todos las fuentes agotadas del amor".[190] Es la civilización moderna en su totalidad lo que esta doctrina pone a discusión: por medio del maquinismo y la filosofía de Estado, ha encontrado la manera de desterrar el amor y la energía activa del alma; frente a la reflexión, hay que rehabilitar el instinto vivo, y éste es uno de los fines del libro del *Peuple*.[191]

A partir de estas premisas irracionalistas, Michelet dirige una exhortación permanente a la burguesía: que se convierta al pueblo, que supere sus cálculos y sus hábitos estrechamente positivos, que se abra a la generosidad, que participe en la gran comunión.[192] En cambio, el instinto del pueblo se encuentra al mismo nivel que el del pensador-sacerdote. Aquí Michelet cree hablar por experiencia: es del pueblo, o al menos quiere serlo.[193] El pueblo y su sacerdote desafían aquí toda definición positiva; su ser solidario se sitúa más allá de las realidades observables: "El pueblo, leemos, en su más alta idea, se encuentra difícilmente en el pueblo. Si lo observo acá o allá, no es él, es alguna clase o forma parcial del pueblo, alterada, y efímera. No se lo encuentra en su verdad, en su más alta potencia, más que en el hombre de genio; en él reside el alma grande."[194] La prerrogativa del hombre de genio resulta pues de un "parto social"; por ser la voz del pueblo, la voz del genio es la de Dios.[195] Pero el genio, no por ser de derecho social, en vez de divino, deja de constituir el lugar privilegiado, único, donde se manifiesta el alma del pueblo: de hecho, tan sólo ahí es perceptible esa alma, es ahí únicamente donde existe. Por lo demás, el genio, en su índole misma, contiene el secreto de los destinos sociales enteros: en él fecunda siempre el instinto a la reflexión, como en la armonía humanitaria, "las clases cultivadas, reflexivas, acogen y adoptan a los hombres de instinto y de acción, reciben de ellos el calor y les prestan la luz".[196]

Alguna dificultad suscita en Michelet, como en otros, la santificación simultánea de dos entes colectivos distintos: pueblo, entidad propiamente humanitaria y ecuménica, y Francia, entidad nacional particular. La solución teórica de la dificultad está en que Francia es el campeón del pueblo universal, su héroe doliente y salvador. En la *Introduction à l'histoire universelle* de 1831, el papel mesiánico del pueblo francés está ya plenamente

[190] *Ibid.*, p. 139; véase también p. 148 ss.

[191] *Ibid.*, pp. 125 ss.; y toda la 2a. Parte de la obra (instinto del pueblo, de los niños, de los animales); véase igualmente el *Cours* de 1847-1848, pp. 219, 236.

[192] *Ibid.*, pp. 108-120.

[193] De hecho, su familia se hallaba en la frontera de la burguesía; su padre había estado a punto de ser canónigo: véase Viallaneix, *La Voie royale*, pp. 57-58, 63.

[194] *Le Peuple*, p. 187.

[195] *Ibid.*, pp. 187-188, y p. 189, título del capítulo.

[196] *Ibid.*, pp. 194-195.

afirmado: "El órgano de esta revelación nueva, el intérprete entre Dios y el hombre, debe ser el pueblo social entre todos. El mundo moral tuvo su Verbo en el cristianismo, hijo de Judea y de Grecia; Francia explicará el Verbo del mundo social que estamos viendo comenzar."[197] En esta concepción, existe comunión entre Francia y la humanidad, como entre el Verbo encarnado y el género humano al que regenera. Pero esta comunión pierde su evidencia cuando se pasa a la política concreta, en la cual se traduce inevitablemente en supremacía de una nación sobre las demás. La doctrina de la salvación por Francia emplea el lenguaje del nacionalismo: el soldado-campesino francés, nacido de la Revolución, por más que sea el soldado del derecho, se encuentra exaltado en su calidad de campesino que defiende su tierra francesa, y se ve en él al depositario de la fe nacional y de la tradición militar del país. Este acento es muy sensible en *Le Peuple,* y contradice un tanto el humanitarismo puro, que se ve expresamente repudiado; el campesino, se nos dice, ve mejor las cosas que "vosotros todos, humanitarios".[198] Michelet mismo es evidentemente humanitario, en el sentido de que su fe abarca el género humano entero, y de lo contrario no tendría sentido. Pero el nombre no le agrada, en la medida en que sugiere la desaparición o la subordinación de la conciencia nacional. Ha salido del paso formulando una teoría general de la nación, aplicable a cada pueblo, y que representa la comunidad universal como una colección de almas nacionales, de modo que toda nación goza, en cierto modo, de una realidad espiritual análoga a la de Francia. Para todos los hombres, "la patria es la iniciación necesaria a la patria universal"; pero esto no quiere decir que la patria francesa no sea la guía de todas las demás: "Todo gran pueblo representa una idea importante del género humano. ¡Pero cuánto más cierto es esto tratándose de Francia, Dios mío!"[199] Esa es la pretensión de todo nacionalismo; el nacionalismo francés la mantendrá cuando, algunas generaciones más tarde, haya roto con el ideal humanitario. Fue en las regiones del humanitarismo donde germinó la idolatría de la nación, como valor supremo y seudodivinidad. Se encuentra sin duda, en esta frase original, en el seno de un conjunto ideológico que hasta cierto punto la vuelve inocente o la neutraliza. Pero el destino de las ideas es ambiguo, y no hay peores aprendices de brujo que los fundadores de doctrina.

Si hay en el humanitarismo algo que lo emparente con una religión, no es tanto la propensión de sus adeptos a un fervor sacralizante como el principio de supremacía de lo colectivo que en profundidad implica, la trans-

[197] *Introduction à l'histoire universelle,* p. 71; toda la conclusión de la obra, pp. 71-75, desarrolla este tema.

[198] *Le Peuple,* pp. 28-29.

[199] *Ibid.,* pp. 234, 236.

figuración ontológica del grupo a la cual tiende irresistiblemente. De ahí esa curiosa mezcla, en él, de la totalidad con la libertad a la cual exalta a la vez. El todo al que adora, humanidad, pueblo, patria, se ve revestido de una existencia supereminente: tal es el carácter del Dios de las religiones, pero las religiones lo atribuyen a un ser supuesto, que por definición trasciende nuestra experiencia, lo cual las pone indudablemente en peligro de no ser creídas, pero las sustrae por ello mismo de la refutación por lo real. Ni Francia, ni el Pueblo, ni la humanidad, sujetos a las pruebas de la experiencia, y evidentemente limitados en su ser, pueden razonablemente ser considerados como infinitos, ni justificar la adoración. Sin duda, la religión de Michelet, admitiendo que pueda dársele este nombre, no es más inaceptable en sí que la de Jehová; pero, para quien no las sigue ni a la una ni a la otra, lo son de manera diferente: por una parte, el incrédulo se pregunta cómo puede creerse en un Dios que sobrepasa todos nuestros medios de conocimiento; por otra, se pregunta cómo unos seres reales, conocidos por su imperfección, pueden verse revestidos del carácter de la divinidad.

Por otra parte, ¿es plausible la comunión predicada entre el individuo y el todo que lo sobrepasa, desde el momento en que se admite, como Michelet, que la gran certidumbre moderna reside en la conciencia individual? Michelet piensa quizá responder fundamentando la fraternidad de todos sobre la libertad de cada uno.[200] Pero en una fraternidad de hombres libres, la conciencia del individuo no es trascendida por la del grupo; no puede serlo más que por sus propios imperativos, so pena de alienación. En estas condiciones, el acuerdo de cada uno con todos no es evidente. La comunión de los fieles de una religión, que reposa sobre la ficción de un orden sobrenatural igualmente alejado de todos los modos de existencia terrena, encuentra con dificultad su semejante, si nos limitamos al nivel de las condiciones humanas y de su diversidad. La concordancia de las evidencias, entre una conciencia y otra, no puede ser más que una concordancia de coincidencia y de concierto, no de comunión; porque, ¿en qué se comulgaría? En el caso de no poder conformarse con esta austera verdad, hay que proponer una integración mística análoga a aquella cuyo modelo ofrecen la religión y la Iglesia. Michelet lo vio bien, y no pudo descartar esta necesidad: "¿La religión, pregunta, no es más que una cuna, una edad de la infancia en la que la humanidad balbuceó, o bien hay que considerarla como uno de esos órganos educativos inherentes al instinto humano y que incesantemente hacen la escala ascendente, el progreso de las masas profundas? Toda la historia apoya esta última tesis [. . .]. Estos finos, estos delicados que nos proponen su régimen (de aire puro y de razonamiento), confiesan que un alimento tan

200 *Histoire de la Révolution*, t. I, p. 4 (Prefacio de 1847).

ligero sólo puede convenir a ciertas naturalezas selectas [. . .]. Yo quiero una grande, vasta mesa a la que el género humano se siente."[201] Ya lo estamos viendo: la religión para Michelet es ante todo esta comunión que sobrepasa la estricta lucidez de las conciencias razonantes. Por tener que incluir a la masa irreflexiva, la comunicación humana debe ser comunión en el sentido religioso. Hay en esto materia para la reflexión. En esta familia de pensamiento, el espíritu democrático es innegablemente solidario de un irracionalismo que, en su naturaleza profunda, puede muy bien desentenderse del sentido crítico y, por consiguiente, de la libertad.

No es extraño que Michelet, liberal tanto como humanitario, estuviera condenado a oscilar sin tregua entre el deseo de una comunión total y la percepción amarga de su imposibilidad. Esta confesión atraviesa más de una vez su obra en algunas líneas fugitivas, rápidamente cubiertas por una esperanza obstinada, como si la sensación secreta del vacío, disimulado tras de la fe, la provocara a reafirmarse. Todo lo que atañe a la misión del escritor, clave de la comunión universal, lleva el sello de este conflicto. Michelet anuncia magníficamente una literatura nueva, que no puede definir: "Una literatura entera debe venir, de la que ninguna de nuestras producciones puede daros una idea." Esta literatura desconocida será más que una literatura: "Ya no nos bastan los Prometeos que trabajan en el lienzo y el barro; seamos Prometeos de obras vivas." Dejando la elocuencia aparte, se trata de una literatura que penetre en el pueblo, que suprima la separación entre los doctos y los incultos.[202] Michelet soñó toda su vida con libros populares: "Si a mi muerte abren mi corazón, podrán leer en él la idea que me ha acompañado siempre: ¿Cómo aparecerán los libros populares?"[203] Y tiene que confesar, poco antes de su muerte, que esta pregunta de toda su vida ha quedado sin respuesta: "En eso he sentido nuestra miseria, la impotencia de los literatos, de los sutiles. Me despreciaba. Nací pueblo, y llevaba el pueblo en el corazón [. . .]. Pero su lengua, su lengua me era inaccesible. No he podido hacerla hablar."[204] Esta amargura revienta después de las jornadas de Junio de 1848 y del dolor que siguió a esta trágica demostración de la división de las clases: "La noche espantosa del 24 de junio, leemos en el *Journal,* [. . .] me produjo la opresión más violenta del corazón que nunca he sentido. Traté de sacar de mí un libro popular, y no pude."[205] Entonces interrogó a Béranger: "¡Oh! ¿Quién sabrá hablar al

[201] *Nos fils*, pp. 413-414.

[202] *Cours* de 1847-1848, pp. 29, 152.

[203] *Le Banquet*, p. 212; la frase está repetida textualmente en *Nos fils*, p. 363.

[204] *Nos fils*, pp. 363-364.

[205] *Journal*, 27 de febrero de 1849 (t. II, p. 23); véase también *ibid.*, 13 de agosto de 1850 (t. II, p. 117).

pueblo y hacerle los nuevos evangelios? Sin esto, moriremos. Aquel espíritu firme y frío respondió: ¡Paciencia! Son ellos quienes harán sus libros. Han pasado dieciocho años, y esos libros, ¿dónde están?"[206] No basta, pues, el fervor para derribar la barrera que separa al pensador del hombre del pueblo.

Y este fervor mismo, ¿es tan real? ¿Está efectivamente vivo en el corazón? Michelet lo dudó, aun antes del desastre de junio: "¿Cómo no soy el sacerdote verdadero, yo que he tenido este año el santo de los santos sobre el altar de las Federaciones? ¿Cómo estas cosas sublimes, que hicieron brotar mis lágrimas, son tan poco íntimas en mí? ¿Cómo la naturaleza vuelve obstinadamente para hacerme descender a la individualidad?" El hombre que acaba de escribir la historia sagrada duda que el espíritu haya descendido realmente a él: el *yo* moderno resiste al influjo. Pero no puede resignarse; quisiera a la vez ser yo y el género humano entero; de lo contrario no se siente existir, y, entonces, ¿cómo podría crear? "Para crear es preciso ser." Como nadie se resigna a no ser, Michelet supone obstinadamente que lo que está fuera de su alcance actual será dado en una experiencia futura, mediante lo cual él habrá sido anunciador, ya que no creador. Busca las vías de este acontecimiento. Cree que es preciso "ensanchar el corazón, hacer desear la fraternidad",[207] lo cual es suponer resuelto el problema. Cuenta para esto con la educación, con la adhesión de la juventud, en particular de la juventud estudiantil, no inserta aún en el sistema de la división social, ajena a dicho sistema por la edad y disponibilidad.[208] Pero es evidente la desproporción entre esos medios políticos y un fin concebido como religioso, que tiene más de lo absoluto que lo real.

Michelet confiesa más francamente la dificultad cuando la comunión anhelada se presenta a él con el rótulo del comunismo, que reprueba. Habiendo recibido la visita del tejedor comunista Noiret de Rouen, escribe: "Le demostré históricamente que la individualidad va en aumento." Esta opinión es indiscutible, y ya se sabe la importancia que tiene en la filosofía de Michelet. ¿Pero cómo conciliarla con una predicación comunitaria? "La dificultad, dice, es ésta: 1. Si la fraternidad se le confía al sentimiento [. . .] no es eficaz, o lo es por un arrebato de una hora [. . .]. 2. Si está formulada en ley escrita e imperativa, deja de ser fraternal [. . .] 3. Si queréis que se extienda, es preciso que sea voluntaria, y entonces volvemos al sen-

[206] *Nos fils*, p. 364.

[207] *Journal*, 20 de noviembre de 1847 (t. I, p. 678).

[208] Es la idea dominante del curso de 1847-1848, ya varias veces citado, y que fue reeditado en 1877 con el título de *L'Étudiant*, y en nuestros días, con el mismo título, por Gaëtan Picon en 1970 en las Editions du Seuil.

timiento que habíamos abandonado."[209] Dicho de otro modo, fuera de la realidad de los individuos, no hay lugar más que para una comunión fugaz, o para la tiranía. Parece que el mal no tiene remedio.

Lo que precede no trata de ser una refutación de la religión humanitaria de Michelet. Porque, por una parte, lo propio de toda alma religiosa o que quiere serlo, es sentirse por debajo de aquello a lo que aspira. El sentimiento de un fervor insuficiente o artificial, el mal de la aridez amenaza a cualquiera que busca, por la fe, la abundancia y la plenitud del corazón. Por otra parte, las contradicciones no bastan para descalificar una doctrina: todas están sujetas a ellas, y cada una tiene las suyas, por donde con frecuencia se define de la manera más íntima. Tal es el caso presente; pero la crítica no puede renunciar a sus derechos: una contradicción no es un mérito. Puede ser un peligro virtual; y la experiencia ha demostrado hasta qué punto la doctrina de la humanidad corría el riesgo, al inclinarse del lado del todo, de sacrificar al individuo.

La teología de Michelet

La fe humanitaria va con frecuencia acompañada, como hemos visto, de una preocupación teológica que hoy nos asombra. En aquellos que, en el humanitarismo, se mantienen próximos a las fronteras neo-católicas, esta preocupación no sorprende demasiado, por extrañas que puedan ser las creaciones a las que conduce. En Michelet, radicalmente separado del cristianismo, es de sorprender; su teología habría provocado más comentarios, si no se perdiera en la inmensidad de su obra, y sobre todo si se hubiera querido apreciar esta obra sin verla siempre a través del siglo de república laica que nos separa de su autor, y del cual él fue, en cierto modo, el iniciador. Si la teología de la humanidad no se organiza en él en construcciones sistemáticas, aflora por doquier, en reflexiones sobre los dogmas cristianos, rara vez reducidas al puro rechazo agnóstico. Sobre la naturaleza de Dios, Padre o Madre, sobre la Virgen y la Mujer, sobre el advenimiento del Espíritu Santo, estas reflexiones abundan desde la *Histoire de France*. No hay que esperar someterlas a una exposición lógica. Michelet teólogo depende de sus impulsos y de sus obsesiones del momento. Es preciso contentarse con recorrer los temas que le son gratos, seguir sus imaginaciones y sus razones, perderse un poco en ellas con él —y en él, ya que en este campo más que en ningún otro es donde se entra en contacto con las regiones oscuras de su persona.

[209] *Journal*, 11 de febrero de 1847 (t. I, p. 662).

Como lo han demostrado ejemplos precedentes, el punto central de la teología humanitaria concierne al reparto, en el seno de lo divino, de los principios masculino y femenino. Las religiones antiguas admitían en su panteón los dos sexos; el judaísmo había hecho cesar esta coexistencia al dar el cielo a un Dios único, evidentemente masculino pese a su carácter incorpóreo; el cristianismo, con la Virgen Madre de Dios, había reintroducido oblicuamente a la mujer en el umbral de la divinidad; el catolicismo medieval, y luego moderno, había conferido a María, dentro de los límites en que lo permitía un inquebrantable monoteísmo doctrinal, una dignidad celestial cada vez mayor. El siglo XIX humanitario y romántico injertó sobre el problema de lo femenino celestial el de la emancipación social de la mujer. Michelet siguió la tendencia de su época: los dos aspectos, social y teológico, de la cuestión femenina están, en sus reflexiones, íntimamente mezclados. Comenzó por aprobar, atribuyéndole una significación femenista, el culto católico de la Madre de Dios; en 1830, veía en él una "admirable poesía, que diviniza a la vez la maternidad y la virginidad; porque hay en el corazón del hombre un instinto natural del papel elevado al que la mujer está llamada en el mundo".[210] En 1833 comentaba favorablemente la rehabilitación del tipo femenino en el sentimiento medieval, y escribía con simpatía: "Dios cambió de sexo, por decirlo así. La Virgen se convirtió en el dios del mundo; invadió casi todos los templos y todos los altares."[211] En 1832 y 1839, sigue viendo en la "imitación de la Virgen" un principio de elevación que hace de la Mujer, en la Edad Media, el mediador de la humanidad.[212] Había creído advertir en el siglo XII, en la época de Abelardo, de los franciscanos y de Joaquín de Fiore, el triunfo de la gracia, principio femenino de amor y de caridad, sobre el principio viril de la ley, y aplaudía esta novedad. La religión del Hijo no había hecho más que sustituir por otra la ley judaica; una nueva era religiosa debía abrirse bajo la invocación del Espíritu Santo y de la Virgen: "Después de la ley judía, la ley cristiana, después de Cristo, San Francisco. San Francisco y la Virgen remplazan lentamente a Jesucristo. Los más atrevidos del or-

210 Notas de clase tomadas en el curso de Michelet en la Escuela Normal el 4 de julio de 1830, en Monod, "Michelet professeur à l'École normale" (*Revue des Deux Mondes*, 15 de diciembre de 1894, p. 900).

211 *Histoire de France*, t. II, pp. 300-301: pasaje conservado en las ediciones ulteriores (véase *Oeuvres complètes*, t. IV, p. 460).

212 *Fragment d'un mémoire sur l'éducation des femmes au Moyen Age* [Fragmento de una memoria sobre la educación de las mujeres en la Edad Media], leído en el Instituto el 2 de mayo de 1838 (reproducido en *Oeuvres complètes*, t. III, París, 1973, pp. 887 ss.); Curso de 1839 en el Collège de France, según Monod (*La vie et la pensée...*, t. II, p. 40, nota 2), quien se funda al parecer sobre el *Journal*, 25 de marzo de 1843 (t. I, p. 501).

den anuncian que el Hijo ha terminado. Ahora le toca al Espíritu Santo."[213]

Toda esta construcción revela una evidente antipatía a Dios Padre, y a un Hijo que se supone continuarlo en el ejercicio de la dominación masculina. Porque, si el Padre es poder, el Hijo no es en modo alguno amor, sino verbo o sapiencia como los profesó Abelardo; es el Espíritu Santo el que es amor, según la misma enseñanza, y la leyenda del Hijo-amor debe derrumbarse.[214] Ahora bien, el Espíritu Santo, que en adelante tiene precedencia sobre el Padre y sobre el Hijo, no es de una virilidad decidida, a pesar de su género gramatical (suele representarse por una paloma), y es la feminidad de la Virgen la que marca el nuevo reinado religioso. La Virgen no es sin duda Dios, pero en este ambiente nuevo el propio Padre, el Creador, puede ser maternizado: se le ocurrió un día a Michelet, para justificar el transformismo, "que Dios era una madre, que había tenido que amamantar al mundo gota a gota"; de ahí las formas sucesivas la vida, como las de un niño que está creciendo. "Estas palabras, agrega, arrancaron como un sello que sellaba y cerraba mi espíritu. Rehíce los precedentes del hombre y la historа del hombre [. . .], demostrando en todas partes cómo cada nación hace el Hijo, pero no lo realiza sino alterándolo, liberalizándolo por el libre Espíritu."[215]

En la modificación humanitaria de la teología católica Michelet se embrolló más de una vez, tanto y más que cualquiera otro. Lo prueba la página en la que compara a la familia humana —padre, madre, hijo— con la Trinidad cristiana, preguntándose a cuál de los tres miembros corresponde, en una y en otra, el papel de mediador, de vínculo vivo del trío: "El mediador de la familia, ¿es la mujer, es el hijo? Esto se mantiene siempre indeciso, lo mismo que en la Trinidad jamás se ha llegado a decidir si es el Hijo o el Espíritu Santo el que es el amor." Michelet parece olvidar que no hay mujer en la Trinidad, o más bien hace equivalente la mujer de la trinidad familiar con el Espíritu Santo de la Trinidad celestial, en la medida en que los dos son amor, y le disputan uno y otro a un hijo la preeminencia. El término de esta meditación es más curioso: "El fin supremo de la familia sería que entre las tres personas no hubiera ya ni sexo ni edad, que el hijo fuera el padre de sus padres, el esposo de su madre. . ."[216] ¿Qué es este extraño "fin supremo"? ¿Y cómo lo entiende? Si el hijo puede con-

[213] "Discours d'ouverture. . ." (9 de enero de 1834), en *Oeuvres complètes*, t. III, p. 221; véase también *Histoire de France*, t. II, pp. 626 ss.; exposición reproducida en la Introducción del tomo VII de la *Histoire de France*, 1855, pp. LIX ss.

[214] *Journal*, 19 de mayo de 1850 (t. II, p. 102).

[215] *Journal*, 1º y 2 de mayo de 1842 (t. I, p. 398); véase también 3 de mayo de 1842, *ibid.*, "el combate eterno del Hijo y del Espíritu Santo".

[216] *Journal*, 21 de julio de 1842 (t. I, p. 457).

vertirse en el esposo de su madre, no se ve cómo podría ser el padre de sus padres. Pero la idea aquí trasciende la lógica. Michelet sueña, para su trinidad familiar, con una indistinción fundamental, análoga a la que, de las tres personas divinas, hace un ser único en la dogmática cristiana. Pero estos juegos del triple y del uno, muy cómodos en el cielo, no se juegan bien en nuestro mundo. Toda la teología humanitaria se resiente de esta dificultad.[217]

Se advierte pronto que Michelet, a partir de una simpatía por el culto cristiano de la madre de Dios, apunta a otra cosa muy distinta. Desde hora temprana criticó, como insuficiente, lo que podría llamarse el feminismo de la religión medieval. En un curso de 1842, en el que reaparecen Abelardo y Joaquín de Fiore, vuelve a afirmar que la Edad Media intentó una conciliación del Hijo y del Espíritu Santo mediante los tipos de la Virgen y de San Juan, el discípulo amado de Jeús;[218] pero estima que este intento fracasó a falta de amor verdadero: la Edad Media no ha amado lo bastante. Sugiere una idea más alta, la del Dios-Madre, Providencia amamantando al mundo por una creciente libertad, pariendo la vida en la muerte misma según una ley de progreso ilimitado.[219] Dios, concebido así, tiende irremisiblemente a confundirse con una naturaleza personificada.[220] Aquí ya no se trata de Trinidad; un deísmo vitalista de signo femenino ha remplazado la antigua fe. Michelet vuelve varias veces sobre la crítica del tipo cristiano de María: hubiese querido que ésta actuara más como madre, con la autoridad de este papel, que concibiera a Jesús moralmente tanto como físicamente, en lugar de quedar eclipsada y deslumbrada por su hijo.[221] Acabó reprobando el carácter de virgen atribuido a María, al descubrir que perjudicaba al carácter de madre. El fracaso de la Edad Media

[217] Este pasaje, con su aparente apología del incesto, es tan curioso que prodría creerse irónico; pero no lo es. En la Trinidad cristiana, en todo caso, el Hijo increado no podría ser padre de su Padre de ningún modo, por idénticos que sean en sustancia el uno y el otro.

[218] En la tradición cristiana, el discípulo amado de Jesús, que le confía al morir a María (véase *Juan* XIII, 23 y XIX, 26-27) se identifica con San Juan, a quien se tiene por el autor del más místico de los cuatro Evangelios y del Apocalipsis. En el Evangelio de San Juan es donde se anuncia el futuro arribo del Paracleto, identificado con el Espíritu Santo: de ahí la importancia de San Juan en el movimiento de mística medieval a que se refiere Michelet.

[219] Curso de 1842, según Monod, *La vie et la pensée...*, t. II, pp. 77 ss.; y véase un breve recuerdo de este pensamiento de 1842 en el *Journal,* 13 de abril de 1854 (t. II, p. 242).

[220] Véase, por ejemplo, *Journal*, abril de 1842 (t. I, p. 388).

[221] Véase *Journal*, 25 de marzo de 1843 (t. I, p. 501), donde hace remontarse esta idea a 1839; y t. VII de la *Histoire de France* (1855), p. CLI, 3a. nota del párrafo VII.

se debió a que su impulso hacia la mujer apuntaba "no a la madre, sino a la virgen, impulso más poético que fecundo, que útil al mundo. El nombre de *Nuestra Señora* no puede engañar; en ninguna parte está considerada como madre, sino como virgen".[222] Ya se ve a lo que tiende su pensamiento: a conferir una naturaleza maternal a la suprema divinidad. Se trata de repudiar la dura autoridad del Padre bíblico, que la religión de Cristo disimuló sin disminuirla. Un Dios maternal favorece la vida y la libertad; ese Dios es el que Michelet opone a los jesuitas.[223]

Que lo femenino haya significado para él fecundidad y beneficencia nutricia más bien que pura efusión de ternura es lo que demuestra su horror a la sensibilidad mística, tal como la imagina y la denuncia sin cesar: feminidad blandengue, languidez, éxtasis pasivo están, en toda su obra, marcados con un signo negativo. María sufre finalmente la repercusión de esta repugnancia; un paso por Lyon, en 1843, inspira a Michelet las líneas siguientes: "En los franciscanos, siempre María; en Fourvières, los maristas. Dios cambió de sexo, hay que decirlo una vez más. María por delante, y detrás Jesús, el dulce Jesús, etc. Ayer, visita a Fourvières en medio de la tormenta a través de esta idolatría que se extendía a un lado y otro de todo el camino."[224] Así, el cambio de sexo de Dios, recibido en otro tiempo con una especie de beneplácito, es actualmente idolatría. Y Michelet, por una extraña mudanza, llega a reprochar a la Edad Media cristiana haber ignorado al Padre, el poder creador, el cual es nulo en María, virgen más bien que madre, en tanto que el pobre José no es más que padre putativo. ¿Dónde están los dioses poderosamente viriles de las religiones antiguas? "El Ormuz creador de Persia, el fecundo Jehová de los judíos, el heroico Júpiter de Grecia, son todos ellos dioses de espesa barba cerrada [. . .]. El dulce y melancólico Dios de la Edad Media es barbilampiño."[225] Estas líneas publicadas en 1855, son quizá una docena de años más antiguas.[226] Asimismo: "La Edad Media sueña con la concepción sin esperma, prescinde de Dios Padre (gimnasia femenina del amor), y es estéril."[227]

222 *Journal*, 26 de agosto de 1850 (t. II, p. 122).

223 *Les Jésuites*, 3a. lección, pp. 52-53.

224 *Journal*, 9 de agosto de 1843 (t. I, p. 518); véase en el mismo sentido, *ibid.*, 26 y 28 de agosto de 1843 (t. I, p. 532).

225 Introducción del tomo VII de la *Histoire de France*, pp. XLVI-XLVIII; las líneas citadas, p. XLVIII.

226 Monod (*La Vie et l'oeuvre*. . ., t. II, p. 44) indica que esta Introducción de 1855 reproduce, al menos en parte, el curso de 1840-1841 sobre el Renacimiento; véase también un artículo de Hauser en la *Revue du XVIe siècle*, t. II, 1914, pp. 19 ss. Michelet se apoya en estas páginas en el libro del iconógrafo Didron, *Histoire de Dieu*, publicado en 1843, del cual toma el argumento relativo a Dios representado imberbe en la alta Edad Media.

227 *Journal*, 8 de agosto de 1856 (t. II, p. 308).

Los textos de este género se multiplican con los años, como si la dignidad de la barba y del poder paternal se le hubiera vuelto cada vez más sensible a Michelet. En la *Bible de l'Humanité,* el capítulo sobre el cristianismo se titula irónicamente "Triunfo de la mujer": "Una larga incubación de mujer en mujer, un parto continuo, produjo esta creación, que no le debe nada al hombre, como se dice con toda verdad, saliendo únicamente de la Mujer y de su Espíritu."[228] Da esta definición de la Edad Media: "Así comenzó aquí en la tierra ese fenómeno extraño del odio de la creación, y la persecución, el destierro de Dios Padre [. . .] Hasta el año 1200, ni una iglesia dedicada al Padre, ni un símbolo que lo recuerde al menos." La única virtud del Padre celestial en el sistema cristiano, antes de ser él mismo anulado, es la de anular el padre terreno en la persona de José del cual se apropia la función; en efecto, en la Sagrada Familia: *"No hay ningún padre* en el sentido antiguo. Este nombre, que quería decir creador y generador, lo lleva ahora un tercero. El padre le dice: ¡Padre mío! ¿Qué representa él en su propia casa? [. . .] Es el desprecio del hombre, es el esposo disminuido. Para él, la esposa es virgen, pues ella tiene el alma en otra parte, y, dándolo todo, no da nada. Su ideal es otro. Si la veis madre es porque ha concebido del Espíritu. El hijo es de ella. ¿De él? no."[229] Ya se recordará que en la teología feminista del abate Constant, la nulidad del esposo terreno, según el modelo de la Sagrada Familia, se aceptaba como un beneficio espiritual. Pero Michelet, en el eclipse del esposo y la espiritualidad de la esposa, ve con horror dibujarse la influencia del sacerdote, su intrusión en la pareja conyugal. Dios padre, restablecido en sus antiguas prerrogativas, excluiría a este intruso, y comunicaría directamente su carácter de potencia al procreador terreno. La religión moderna va, pues, a restablecer al Padre en su plenitud: "La sublime noción del padre y del creador, eclipsada durante dos mil años, reaparece triunfante, la religión del *padre,* del universal *obrero";* y este Padre reaparecido no se distingue ya del Espíritu Santo, pues "como al crear, al fabricar, él se crea, se fabrica y se ama, se fecunda, se engendra, es el Espíritu Santo":[230] dicho de otro modo, en la potencia viril es donde, en esta nueva concepción, reside el amor.

Bien se ven las contradicciones en que Michelet se debate. Su teología

[228] *Bible de l'Humanité,* p. 431; cf. p. 439: "Tres mujeres son el comienzo de todo" (Ana, madre de María, Isabel, madre de San Juan Bautista y Ana la profetisa de *Lucas* II, 36). El cristianismo "que no le debe nada al hombre", es decir divino por entero: fórmula de apologética, interpretada aquí cómicamente. Véase también *Histoire du XIX*^{e} *siècle,* t. II, p. 139.

[229] *Bible de l'Humanité,* pp. 470-471.

[230] Carta del 20 de diciembre de 1869 a Charles Alexandre (*Lettres de Michelet,* ed. Paul Desachy, en *Europe,* t. XXXVIII (1935), p. 355.

parece condenada a oscilar entre lo masculino y lo femenino sin poder detenerse en ninguno de los dos. Se siente alternativamente desazonado cuando Jesús eclipsa a María y cuando no figura sino detrás de ella. La religión del Padre Celestial la repele porque exalta un poder arbitrario, y la religión feminizante porque disuelve la energía y la iniciativa eficaz. De ambos lados falta, en la religión tradicional, un tipo completo, poder y amor, virtud generadora y bondad; a todo lo cual ninguno de los objetos de la adoración cristiana responde en realidad. Por eso es preciso que Michelet encarne sucesivamente ese tipo en el uno y en el otro sexo, sin creer contradecirse, ya que siempre es, en una o en otra posición, el cristianismo lo que corrige. Leemos en su *Histoire de la Révolution* esta definición del verdadero Dios: "el omnipotente Generador de las esferas, digamos mejor, la Gran Madre, omnifecunda, que, por minutos, concibe los mundos y los corazones". Lo femenino ha prevalecido aquí; pero en otro lugar, en el mismo volumen, se exalta "el poderoso Dios de la naturaleza, el Dios Padre y Creador, desconocido de la Edad Media", mejor aún, el "Dios de justicia heroica", éste enteramente viril y militar, "por el cual Francia, sacerdote armado en Europa, debía hacer salir de la tumba a los pueblos sepultados.'"[231] Michelet no resolvió jamás, ni comentó, esta contradicción, sin duda porque no la consideraba tal. Su Dios es, de hecho, un dios andrógino: hombre por la acción creadora, mujer por la fecundidad, la abundancia vital y el amor. Repetidas veces, en el orden humano, profesó la complementariedad de los dos sexos, caracterizándolos respectivamente de la manera más tradicional: el masculino por la iniciativa y la actividad, el femenino por la sensibilidad y la simpatía. Este es el punto de vista desde el que distingue religiones machos y hembras: "religiones machos, heroicas, que organizan la individualidad; religiones hembras que organizan la sociabilidad, que preparan la fraternidad".[232] Esta distinción se une en la mente de Michelet con la de la justicia (o de la ley) y de la gracia, y preludia como ella una conciliación, en la que hemos visto que la primera condiciona y depura la segunda. En este sentido escribe: "En su genio macho, Roma y el derecho; en su genio hembra, el cristianismo y la gracia [. . .]. Desde hace un siglo, la Revolución se esfuerza en reconciliar la ley y la gracia en un verdadero matrimonio de los dos principios que han alternado y combatido hasta aquí."[233] El mismo esquema se repite en otros lugares: en *Le Peuple,* Dios-historia-patria se le enseña al niño por el padre. Dios-

[231] *Histoire de la Révolution*, t. II, pp. 586 y 804 (= ed. orig., t. VI, 1853, pp. 46 y 389).

[232] *Journal*, 13 de agosto de 1850 (t. II, p. 117).

[233] *Ibid.*, misma fecha.

naturaleza-amor por la madre;[234] según *La Femme,* el hombre ve a Dios en las leyes del universo, la mujer en la causa amante de la naturaleza.[235] Al trasladar la complementariedad de la pareja humana a la definición de un Ser divino considerado como único, Michelet hace lo mismo, menos explícitamente y menos ingenuamente quizá, pero no menos efectivamente que aquellos de sus colegas en humanidad, cuya teología se tiene como especialmente extravagante, como el Mapah o el abate Constant.

La naturaleza santificada

El siglo XVIII no se había limitado, él tampoco, a una doctrina sin figuras; había imaginado, más o menos explícitamente, la unión de un Dios-Padre y de una Naturaleza-Madre, olvidando a veces al uno por la otra. Continuando esta tradición es como la religión de Michelet fue tomando cada vez más el aspecto de una religión de la naturaleza. El hecho merece ser comentado, si recordamos que Michelet comenzó su carrera planteando la antítesis del espíritu y de la naturaleza con la ventaja exclusiva del primero. Sus *Origenes du droit* manifiestan sin duda una simpatía bastante amplia por el naturismo de las sociedades primitivas; pero esta simpatía, puramente histórica, excluye una adhesión al nivel moderno; implica distancia y rechazo actual. Más tarde, el repudio del Dios cristiano como déspota caprichoso llevó consigo en Michelet una exaltación del orden natural, de acuerdo con una lógica que el siglo XVIII había igualmente conocido. Este desarrollo se llevó a cabo de manera progresiva. Michelet pretende en 1869 que ya en su *Introduction à l'histoire universelle* de 1831 estaba trazada una convergencia del espíritu y de la naturaleza;[236] pero allí encuentra, por el contrario, afirmado el conflicto de la conciencia heroica y de la fatalidad natural. ¿Puede pretender que habría anunciado una armonía de las dos fuerzas cuando escribía: "Debéis luchar y no huir, mirar de frente a esa naturaleza enemiga, conocerla, subyugarla por el arte, usar de ella para despreciarla"?[237] Ocho años después, habiendo descubierto el naturalismo del Renacimiento, lo acoge simpáticamente, pero para concluir en estos términos: "No hay oposición entre la materialidad y la espiritualidad, a condición de que la espiritualidad domine la materialidad transformándola."[238] Otra precisión necesaria: como Satanás y la historia de la

[234] *Le Peuple,* p. 262; véase también *La Femme,* p. 87.
[235] *La Femme,* p. 292.
[236] Prefacio de 1869 de la *Histoire de France* (en *Oeuvres complètes,* t. IV, p. 15).
[237] *Introduction à l'histoire universelle,* p. 70.
[238] *Cours professé au Collège de France,* 2º semestre de 1839, ed. O. A. Haac, en *Revue d'histoire littéraire de la France,* 1954, p. 128.

brujería ocupan un lugar notable en su filosofía de la naturaleza, Michelet considera también importante advertir, en 1869,[239] que el Satanás libertador de su *Sorcière* estaba ya presente en su obra de 1831: ha podido verse en efecto que exaltaba entonces en Satanás un principio heroico;[240] se encuentra incluso la ecuación Satanás-Libertad en una página del *Journal des idées* de 1825, donde el Ángel rebelde está identificado con Prometeo.[241] Pero el Satanás de *La Sorcière* es sobre todo un Satanás-Naturaleza, y con tal título es como ejerce un poder libertador. No hay rastro de este Satánas en Michelet en los años 1830 a causa de que, si bien atribuye por entonces el más alto valor a la afirmación del espíritu como conciencia libre, e incluso rebelde, no coloca en modo alguno esta emancipación bajo el signo de la naturaleza, sino bajo un signo contrario. No admiraba entonces a Satanás más que como voluntad emancipada por lo demás perversa y vana en su conducta.[242]

Es en el libro del *Peuple,* en este año 1846 tan decisivo en la historia intelectual de Michelet, donde la naturaleza conquista valor y dignidad: el instinto se ensalza en él, en detrimento del pensamiento reflexivo, como atributo del pueblo, del niño, del animal incluso. Esta especie de conversión no abolía, sin embargo, la doctrina anterior; muy por el contrario. En 1847, Michelet escribe todavía, en alabanza del siglo XVIII: "Este siglo ha fundado la libertad sobre la liberación del espíritu, encadenado hasta aquí por la carne, por el principio material de la doble encarnación teológica y política, sacerdotal y real. Este siglo, el del espíritu, abolió los dioses de carne, en el Estado y en la religión, de modo que ya no hubo ídolo, ni hubo más Dios que Dios";[243] e invoca el "espíritu puro", como sostén de la justicia y del derecho.[244] Michelet no renegó jamás de nada de su filosofía de la conciencia y de la voluntad heroicas, pero acabó creyendo, parece ser, que estos valores prosperaban por la comunión del hombre con el mundo natural. "El hombre es en fin el hermano del mundo", escribe para definir el espíritu del Renacimiento, el cual a la vez, según él, "fue la proyección heroica de una inmensa voluntad".[245] Admitamos que el hombre sea hermano de la naturaleza; pero para que tal fraternidad tenga un sentido, hay

239 La misma página del Prefacio de 1869.

240 *Introduction à l'histoire universelle*, pp. 26-27; véase la nota 78 del presente capítulo y el texto correspondiente.

241 Véase en los *Écrits de jeunesse*, el *Journal des idées* de mayo de 1825, p. 233.

242 Véase sobre este punto un pasaje del tomo III (1837) de la *Histoire de France*, p. 111, sobre la brujería medieval.

243 Prefacio de 1847 a la *Histoire de la Révolution*, ed. Walter, t. I, p. 3.

244 Introducción a la *Histoire de la Révolution* (*ibid.*, t. I, p. 53).

245 *Histoire de France*, t. VII, 1855, Introducción, p. IX, y en el mismo volumen, p. 313.

que suponer a la naturaleza misma sensible e inteligente, condición quimérica que la religión de la naturaleza supone realizada.

A partir de 1856, desarrolla Michelet esta ilusión lírica en una serie de obras sobre grandes temas de historia natural. En *L'Oiseau,* el animal está dotado de alma, es una persona, un yo; y la naturaleza, con el nombre de Ser, hace todas las cosas tan bien como Dios: no hace sufrir sino para fortalecer, destinando por lo demás a una destrucción progresiva las especies rapaces que ejecutan sus designios. En *L'Insecte* se describe el instinto del animal como una inteligencia semejante a la nuestra, y la frontera entre el animal y el hombre se borra. En *La Montagne,* el árbol está provisto de un alma, de la cual es de mal gusto reírse; el núcleo de la tierra se identifica con un corazón.[246] El naturalismo de Michelet no ha puesto el hombre bajo la dependencia del instinto sino para suponer al animal, y al mineral incluso, inteligentes: ¿cómo hacernos de lo contrario comulgar con ellos? Esta humanización del universo, que adopta necesariamente la forma de un finalismo de aspecto providencial, hace pensar, por supuesto, en Bernardin de Saint-Pierre, con la fuerza de imaginación e inspiración de Michelet en más, y en menos la afirmación clara de un Dios personal, sin el cual toda providencia deja de ser inteligible. El recurso de Michelet a las causas finales, confesado o no, invalida la imputación de panteísmo, con tanta frecuencia esgrimida contra él. Es más bien un antropomorfismo universal, un intento de concebir el universo entero sobre el modelo del hombre. A estos libros en los que Michelet abandona la historia por la filosofía de la naturaleza, hay que agregar, por el parentesco del estilo y de la inspiración, los dos libros de *La Femme* y de *L'Amour,* que son de los mismos años. A la "Idea central", sin la cual, según él, la ciencia de las cosas decae, y que es la única que da al mundo "el conjunto, la armonía, el poema", la llama Michelet "la Providencia maternal de Naturaleza".[247] Quiere que las ciencias de la vida sean ciencia del amor, y las cree de la misma especie que las "ciencias de la justicia": "¿Son dos cosas?, pregunta. No, no es más que una."[248] Identidad bien difícil de establecer, ya que la vida y la justicia están, según la evidencia inmediata, muy lejos de coincidir. La religión no puede afirmar esta coincidencia sino por autoridad, y bajo el postulado de una oscuridad necesaria, suponiendo las vías de Dios impenetrables, y

[246] *L'Oiseau* [El ave], París, 1856; *L'Insecte,* París, 1857; *La Montagne,* París, 1868. *La Mer* (París 1868) me parece la menos aventurada de estas obras, la más puramente descriptiva y lírica a la manera de Hugo; contiene una historia de las especies acuáticas donde la imaginación finalista, grandiosa como siempre, puede en rigor pasar por un modo de exposición.

[247] *La Femme,* pp. 280-281.

[248] *L'Amour,* p. 46.

un orden oculto bajo aquel que percibimos; todo lo cual precisamente trata Michelet, con todas sus fuerzas, de rechazar.

De la misma época también es el libro de *La Sorcière,* donde Michelet interpreta la brujería y el satanismo como una primera forma de pensamiento naturalista, como un primer desafío a la opresión cristiana. Es un instinto femenino el que, por medio del personaje de la Bruja, inaugura esta liberación: "Ella ha dormindo, ha soñado... ¡Hermoso sueño! ¿Y cómo decirlo? Era que el monstruo maravilloso de la vida universal en ella se había sumergido; que en adelante vida y movimiento, todo estaba en sus entrañas, y que a costa de tantos dolores ella había concebido la Naturaleza."[249] Habiendo concebido, la Bruja da a luz un ser más vivo que los ángeles o los demonios del catolicismo: "Muy distinto, sale Satanás del seno abrasado de la Bruja, vivo, armado y acometedor."[250] Este Satanás, del futuro", diferente del Satanás del pasado, sigue siendo el rebelde, pero su rebeldía es la de la naturaleza, de la risa, de la medicina reparadora de la lógica, de la razón viva contra el Dios antinatural del cristianismo; hace revivir los antiguos dioses familiares condenados por la Iglesia; es el gran Pan, maldito y desacreditado, que viene a proclamar el triunfo moderno de la naturaleza.[251] La catedral gótica siente que algo estremece sus cimientos; ¿qué? "Un aliento de futuro, la poderosa, la incontenible resurrección de la vida natural. El fantástico edificio, del cual más de un lienzo de pared se desploma ya, se dice, no sin terror: Es el soplo de Satanás."[252] Entre todas las divinidades bisexuadas con que soñó el humanitarismo romántico, hay que poner en buen lugar la pareja de la Bruja y de Satanás, según Michelet: Madre e Hijo, Femenino fecundo y Masculino heroico, Mujer glorificada y Yo liberado. Pero esta doble divinidad, objeto de una fe única, no tiene más que una existencia histórica, transitoria, vinculada, como la de Prometeo, a una misión; la pareja salvadora, mesías bisexuado de la naturaleza, no sobrevivirá a la realización de su ministerio. La Bruja ha perecido, y debía perecer, por el progreso de las ciencias que había sido la iniciadora. Satanás está condenado a desaparecer por el proceso mismo de su rehabilitación; campeón de la naturaleza oprimida, se desvanece a la vez que esta opresión, se extinguirá con la anti-naturaleza cuyo término se acerca gracias a él.[253]

El desenlace naturalista del pensamiento de Michelet contradice sin duda uno de los principios fundamentales de su doctrina. Como lo ha hecho ob-

[249] *La Sorcière*, ed. Viallaneix, p. 104.
[250] *Ibid.*, p. 37.
[251] *Ibid.*, pp. 32, 65, 219, y *passim*.
[252] *Ibid.*, p. 100.
[253] *Ibid.*, p. 285.

servar uno de sus críticos, "la naturaleza, que se llamaba fatalidad al comienzo de la obra [. . .], se llama ahora libertad".[254] En cierto momento, en efecto, la noción de libertad, conciencia, autonomía del yo, se fundió en el espíritu de Michelet con la de vitalidad natural, de participación armónica en el movimiento de la creación. Llegó a pensar que la naturaleza era "el dios del siglo XIX".[255] No era por completo, en su mente, un decir. Se puede entender por naturaleza un orden en el que las coacciones están debilitadas y el equilibrio entre el impulso y la regla es menos tenso, en el que, en lugar de una desconfianza estricta, reina una indulgencia pragmática hacia el instinto; entenderlo así sólo es definir un paisaje moral, contrario a determinado dogma religioso (el de la caída en particular), pero que no implica por sí mismo ningún postulado metafísico. Se trata tan sólo de una relación nueva entre dos instancias, deseo y represión, que jamás cesarán de permanecer en presencia. Es natural que una filosofía de la libertad se interese por tales mutaciones morales y las sancione. Otra cosa es mitificar este progreso sustituyendo el viejo Dios represivo, no por la naturaleza conocida sin prejuicios, sino por una naturaleza reputada providencial, sucedánea de ese Dios, que hace como él inútil la responsabilidad del hombre e ilusoria su libertad. ¿Naturaleza no es, entonces, necesidad, encadenamiento superior, e incluso, si se la quiere suponer benévola, fatalidad? Michelet no ha querido entenderlo así: ha identificado la naturaleza con la vida, y la vida con una finalidad voluntaria; ha imaginado un concierto universal de fines y de medios acompañando la marcha del género humano hacia sus propias metas. Ha inventado una mitología de la naturaleza, por no poder prescindir de mitología, es decir, de una garantía cósmica que apoyara la libertad humana. La fraternidad, viejo ideal de las relaciones entre los hombres, se extendió en su pensamiento a todos los seres del universo; proclamó "el parentesco del mundo, la unidad de existencia".[256]

El apoyo de las ciencias debía naturalmente ser precioso a quien quería desembarazar la naturaleza de los prejuicios dogmáticos. Pero las ciencias sólo garantizan al hombre la desnudez de lo real. Lo dejan solo con su libertad. Pedirles una confortación, la certeza de una legitimidad, hubiera sido imaginarlas distintas de como son, reproducir en su seno el postulado de las religiones, que confía la dirección del mundo a una sabiduría saludable. Ya lo había hecho el siglo XVIII, pero menos pesadamente, con más vacilaciones y dudas. Había rehabilitado al hombre, sin estar demasiado seguro de que la marcha del universo tuviera sentido alguno de acuerdo con valores humanos. Michelet no pudo conformarse con que el hombre estu-

[254] Robert Van der Elst, *Michelet naturaliste*, París, 1914, pp. 306-307.
[255] *Histoire du dix-neuvième siècle*, t. III, pp. XI-XII.
[256] *Ibid.*, t. I, p. 140.

viera solo, y agotó los esfuerzos por hacer vivir y pensar a la naturaleza a fin de que el hombre pudiera comulgar con ella. Ha dicho qué temor le había impulsado a este intento: "Si Naturaleza es el mal, escribe, si el Bien, el Ser mismo, está todo en el hombre Dios, se llega muy pronto por un camino lógico a ver en Dios un simple reflejo del pensamiento humano. La religión no es nada más que un espejo fácil de romper."[257] Apuntaba en estas líneas al cristianismo, para el que "Naturaleza es el mal", y quería demostrar la fragilidad de tal religión, que, separando a Dios de la naturaleza, lo volvía irreal, lo anulaba ante el hombre. Alegaba que al no querer reconocer como religión más que a la cristianidad, se acababa naturalmente "tachando" la religión, eliminádola de este mundo. Sin embargo, si la naturaleza no es el mal, según la ciencia no es tampoco el bien: el uno y el otro no son sino para el hombre, y los ideales humanos los ignora el universo. ¿Qué hacer desde luego, no creyendo ya en el viejo Dios sobrenatural, como no sea proclamar el fin de las religiones? Fue el destino de los padres en humanidad, fundadores de la Tercera República, Michelet, Quinet, Hugo, no haber sido seguidos en su metafísica por su progenitura espiritual. La generación que salió de ellos fue agnóstica, y, al renunciar a fundar la República sobre una postulación religiosa mal asegurada, desterró la ontología del Estado.

[257] *Nos fils*, p. 415.

ÚLTIMAS OBSERVACIONES

La época romántica se llama así sobre todo por referencia a la literatura y el arte que la hicieron memorable. De hecho, esta época es, tanto como cualquiera otra, una época de doctrinas, y la novedad de las circunstancias la ha animado a serlo más que ninguna otra, entre un mundo antiguo destruido y un porvenir oscuro. Este trabajo de ideas se extiende a las obras literarias mismas; jamás hasta entonces pretendieron la poesía y las obras de ficción ser más gravemente pensantes, ni gozaron de una autoridad espiritual tan amplia. Sin embargo, en literatura, el discurso doctrinal, por sometido que esté a las influencias extraliterarias, aparece comprometido en el universo del sentimiento, de la imaginación y del verbo, y se refracta en él de manera original y diferente según cada genio. La crítica literaria, cuando se ha interesado en las fuentes ideológicas de las obras de imaginación, ha reflejado naturalmente, en su interpretación de las doctrinas, las maneras de pensar propias de los poetas y de los novelistas cuyo estudio era su razón de ser. El presente libro desearía, sin preciarse de haberlo logrado, suministrar un punto de partida para el proceso inverso: se han considerado las doctrinas en sí mismas para poder medir mejor su penetración en las obras literarias. Doctrinas puras y obras vivas piden ser sucesivamente consideradas como generadoras de la visión de las cosas que fue la de la época, sin que se pueda decretar supremacía alguna de las unas con relación a las otras. Hoy deseamos volver al estudio de las creaciones románticas con la mente menos impresionada de antemano por lo que, en una óptica puramente literaria y a una distancia de más de un siglo, fija de preferencia nuestra atención; quisiéramos, en suma, echar sobre unas creaciones inolvidables una mirada menos anacrónica.

Se advierte bien, al considerar las doctrinas de esta época, todo lo que el romanticismo les debe, y cuán equivocado sería considerarlo únicamente como una renovación de poesía y de arte; hoy sabemos que fue algo más, y que lo fue profundamente. El mal del futuro fue el verdadero mal del siglo; no era entre los poetas una impulsión retórica, o una manera de exagerar su propia importancia; era la inquietud de toda la época, que la poesía, poco acostumbrada a esta gravedad, tomaba por su cuenta. Se advierte la misma angustia entre los pensadores menos literarios, en filosofía de la historia, en doctrina social, en teología. Los autores de sistemas son en esto los hermanos de los poetas. No se puede ignorar esta fraternidad, y

menos todavía deplorarla, imaginando un puro romanticismo que hubiese evitado al arte una mezcla adúltera de ideología: ya no sería el romanticismo, sino algo distinto, que no se ve en parte alguna. En particular, la idea de un sacerdocio del pensamiento poético no puede ser considerada como una hipertrofia fútil de la vanidad de autor, desde el momento en que se la encuentra presente, al margen mismo de la literatura, en todos los sistemas de pensamiento contemporáneos. Conocer, en sus formas sistemáticas, las creaciones ideológicas de esta época ayuda a apreciar lo que los poetas han tomado de los teóricos, pero también lo que han puesto de lo suyo en ese fondo, y qué acentos y qué coloraciones particulares se les deben. en este sentido, el presente libro podría servir de introducción a un comentario ideológico de las creaciones románticas en poesía. Con tal intención lo escribí, sin saber si tendría la posibilidad de darle la continuación que requiere.

Tal como es, ha planteado un problema de método. El pensamiento de esa época, como todo pensamiento, está sujeto a contradicciones que se esfuerza por resolver. Es esencial describir estas contradicciones y estos esfuerzos. Pero se advierte entonces hasta qué punto es difícil la objetividad estricta: al estudiar una obra, no decir lo que, según testimonio del autor mismo, presenta dificultad en su sistema, sería sin duda alterar su retrato; en cambio, denunciar una falta de coherencia de la que parece no haberse dado cuenta, es arriesgarse a imprimir la propia marca a una pintura que se quisiera fiel sobre todo. Pero los problemas de hace ciento cincuenta años son también, en una gran parte, los nuestros; y la *objetividad*, ante unos problemas que se mantienen actuales, cesa de ser siquiera concebible, por la simple razón de que el hombre y su condición presente no son para nosotros unos *objetos*. Apreciar desde el punto de vista de un extraño, sin referencia a ningún valor, una situación o un debate humanos hoy no resueltos, es evidentemente imposible. No se puede exigir entonces objetividad, sino tan sólo honradez y probidad siempre necesarias, sin vedar la adhesión explícita a un orden de valores, adhesión que nadie puede eludir como hombre, ni simular que olvida como historiador desde el momento en que la ha adoptado como hombre, a menos de condenarse a un discurso vacío.

Las páginas que preceden contienen en su centro, y suponen en todas partes, una crítica de la utopía de pretensiones científicas: se la denuncia como falsa en su principio, según el cual el conocimiento de la casualidad natural o social puede dictar a la humanidad los fines de su conducta. Ninguna ciencia, en efecto, podría prescribirnos nuestras opciones, sino únicamente iluminarnos en cuanto a las vías que pueden conducirnos al fin que hemos elegido. La ciencia misma debe convenir en ello. Einstein escribe, en

un artículo en el que aboga en favor del socialismo: "La ciencia no puede crear fines, y todavía menos hacerlos adoptar por los seres humanos [. . .]. Debemos guardarnos de sobrestimar la ciencia y los métodos científicos cuando se trata de problemas humanos, y no debemos pretender que únicamente los expertos tienen el derecho de pronunciarse sobre las cuestiones que ponen en juego la organización social."[1] Es evidente que la ciencia sólo puede prescribir, como objetivos a perseguir, unos medios, demostrando la relación de hecho de tales medios con un fin planteado de antemano, y planteado fuera de ella por una elección libre entre los diversos posibles. Es vano pretender salvar la propia impotencia en esta esfera suponiendo que son perseguidos, universal y por lo tanto objetivamente, fines vagos tales como la felicidad o la armonía social, y formular sus condiciones científicas de realización; porque precisamente no puede existir felicidad ni armonía aceptables por cada cual sino en las condiciones que plantea subjetivamente, y de acuerdo con valores que considera superiores a toda discusión.

No existe, pues, fórmula objetiva de los fines sociales como no sea arbitraria o fraudulenta. Son los interesados —los sujetos humanos— quienes tienen la palabra en este asunto; no se ve por qué rodeo podrían sus opciones depender de la ciencia objetiva o anularse ante sus testimonios. Por lo demás, como el hombre es de tal condición que no se le puede prescribir nada sin hacérselo pasar por deseable o válido, la utopía que se pretende científica, que de una parte conduce lógicamente —y a veces abiertamente— a disolver el valor en el hecho, tiende naturalmente, por otra parte, a presentarse como implicando el triunfo de los valores más altos, de lo cual no puede alabarse sino mediante unas construcciones dogmáticas que son la caricatura de la verdadera ciencia y la prefiguración de un estatuto despótico de la sociedad. La incompetencia del saber objetivo en el orden de los fines, y el ejercicio de la libertad de opción como prerrogativa de la humanidad, tales son los límites que las ciencias, y en particular el conjunto de investigaciones y de conjeturas que hoy llaman ambiciosamente ciencias del hombre, deben admitir, sin cercenar en nada ni la dignidad ni la amplitud de sus tareas propias.

La Utopía seudocientífica, en Saint-Simon y Comte, como más tarde en Marx, contenía una crítica abierta de la doctrina de los derechos del hombre y de la libertad individual, considerada como un fenómeno pasajero de la historia moderna. Pero esta crítica está lejos de ser el pensamiento dominante de la época romántica. La inspiración más general entonces es

[1] Albert Einstein: *Out of my later years?*, Nueva York, 1956, p. 124 (en la reproducción de un artículo titulado "Why socialism", tomado —véase *ibid.*, p. 278— de la *Monthly Review* de marzo de 1949); soy yo quien te ha traducido este pasaje, por lo demás perfectamente claro.

la que, a falta de mejor nombre, hemos llamado humanitaria. El humanitarismo, que prosperó notablemente hasta la revolución de Febrero, tiene al menos tanto del liberalismo como de la autopía dogmática, no sin agregar a este doble parentesco el contagio de la teología y de la escatología cristianas. Libertad, teoría del futuro, profesión de fe religiosa coinciden en él. Pero las combina según una fórmula propia, que parece acarrear, alterar y absorber todas las formaciones ideológicas particulares. De ahí el lugar que que ocupa en el presente libro esta doctrina hoy desacreditada, y considerada tanto más insípida y trivial cuanto que de ella subsiste lo esencial, a pesar de todos los sarcasmos, en el fondo de la mentalidad común. Valía la pena hacerla revivir en su primera y mútiple floración, en su fuerza y sus rarezas iniciales, así como también en sus debilidades congénitas.

El humanitarismo se ha formulado las más de las veces en contraste con la religión tradicional, para remplazarla. ¿Pero remplazarla cómo? ¿Como una religión nueva que expulsara la antigua, o como un sistema laico de creencias que expulsara toda religión? Cuesta trabajo decidirlo. El humanitarismo, a fin de cuentas, es religión en el sentido de que no se atreve a abandonar a sí misma a esa humanidad a la que exalta, y la mezcla con un orden dotado de significación, un orden más o menos providencial del universo. Necesita, pues, definirse por una fe, y no por una esperanza ni por un proyecto. El objeto de esta fe, en el presente caso la humanidad, se reviste, pues, de absoluto; hay que divinizarla, lo cual no puede hacerse sino en palabras, y en un estilo necesariamente condenado a la vacuidad y a la ampulosidad: conocido es este aspecto del humanitarismo, por el que angeliza a la humanidad y al pueblo, habla del futuro como de una resurrección, y conserva en el tratamiento de las cosas humanas el estilo desmesurado que la imaginación religiosa aplica a la infinitud de Dios y a la beatitud de los elegidos.

El humaniatrismo no ha desvanecido en mayor medida el equívoco entre progreso deseado y necesidad histórica sufrida, que hace milagrosamente coincidir como la utopía; y, todavía menos, el litigio entre individuo y colectividad, de los que no se sabe si hay que confundirlos u oponerlos, ni en qué medida, ni en beneficio de cuál de los dos. Sus vacilaciones, su voluntad de conciliar los contrarios han aparecido lo suficiente en las obras de que el presente libro ha tratado de dar cuenta. Al ensalzar la libertad y la conciencia individual sin situarlas claramente frente a lo que, en la ideología contemporánea podría contrariarlas, el humanitarismo se desarmó ante el retorno de la utopía totalitaria, exponiéndose de antemano a sufrir su fascinación. Es lo que se produjo con la difusión del marxismo, y sobre todo de lo que se designa con este nombre desde 1917: una nueva filosofía de la necesidad histórica, formulada en pretendidas leyes de la ciencia y que

conduce a un absolutismo político sin apelación, ha gozado esta vez de público lo bastante amplio para pesar sobre el destino de la humanidad. Esta última forma de la utopía trataba de entregar al hombre por entero a la causalidad natural e histórica, con exclusión de todo principio de derecho. Para evitar la contaminación de la retórica y de las inconsecuencias humanitarias, a las que profesaba particular aversión, agravaba las características nativas más irritantes de la utopía: la falsa pretensión a la ciencia, la denegación del valor como tal, la lógica de un gobierno totalitario. Caía desvergonzadamente en la vieja contradicción que hace coexistir en las conciencias obnubiladas la desaprobación de todo valor susceptible de contrariar la historia, y la denuncia del orden existente como no válido. Ante este resurgimiento agravado de la utopía dogmática, el humanitarismo intimidado protestó, se defendió, pero siempre débilmente, y con menos combatividad, sin comparación, que aquella con que era atacado. Hay para esto sin duda más de un motivo; pero el más profundo es quizá la adhesión del propio humanitarismo a la idea de una humanidad conducida hacia su salvación providencial, en forma necesaria, doctrinal y colectiva: de ahí esa timidez ante un adversario que profesaba manifiestamente unos principios semejantes y que, habiéndose adueñado de una parte del mundo, se jactaba de haber transformado la doctrina en realidad. El testimonio abrumador de los hechos, y la evidencia de una tiranía y de una inhumanidad sin precedente, no pudieron modificar en absoluto, después de más de medio siglo, esa debilidad de la izquierda humanitaria frente a un despotismo desmesurado que teme condenar. La comunidad secreta del germen utópico ha pesado más en la balanza que la divergencia abierta de las profesiones de fe.

La constante preocupación de un nuevo poder espiritual, que advertíamos en el pensamiento de la época romántica, nos conduce a otras reflexiones. Esta preocupación es común, desde el comienzo del periodo, a los hombres de pura doctrina, cualesquiera que sean, y a los literatos, poetas y otros. Pero ninguna familia doctrinal ha mantenido una relación tan próxima con las creaciones literarias y sus autores como el humanitarismo. Si el liberalismo, el neo-catolicismo y la utopía en sus formas diversas dejaron ecos en el romanticismo literario o trataron a veces de responder a sus interrogaciones, puede decirse que el romanticismo entero, no bien salió victorioso, tomó el camino humanitario, y que el pensamiento de los románticos franceses ofrece a fin de cuentas, y en lo esencial, una serie de variaciones de la religión de la humanidad. El acuerdo se establecía sin duda sobre temas comunes que la imprecisión humanitaria permitía a los escritores modular con relativa libertad: fe en el porvenir, sublimidad del pueblo y del pobre, transposición laica de los conceptos de sacrificio y de redención,

anuncio de los tiempos postreros y de la regeneración final; también favorecía el acuerdo por el hecho de que el espíritu de ficción y de poesía se prestaba maravillosamente a dar vida a los temas humanitarios y a operar con seducción estas conversiones profanas de la fe. Pero había sobre todo convergencia entre romanticismo y humanitarismo en cuanto a la autoridad del espíritu frente a la sociedad temporal. Los escritores y los poetas aspiraban a esta autoridad para ellos mismos y alegaban, junto con títulos antiguos, una amplia justificación moderna de su derecho a guiar a los hombres. Ahora bien, la filosofía liberal, si es cierto que garantiza la independencia del escritor creador, no hace de él un guía propiamente hablando, la utopía hace de él un instrumento; el neo-catolicismo, aun el más abierto al presente y al porvenir, mantiene necesariamente la eterna primacía espiritual del sacerdote sobre el inspirado profano. El humanitarismo, doctrina de mesianismo sentimental, se halla en mejor resonancia con la pretensión de los poetas y de los escritores; le repugna menos que a toda otra ideología poner el futuro bajo la invocación de los hombres de sentimiento y de imaginación. Por eso los grandes pontificados literarios de la época, los de más autoridad y resonancia, el de Hugo, el de Michelet, lo invocan y le aportan en correspondencia su tributo. El ascenso de los pensadores, de los escritores y de los artistas a una misión social se impuso al mismo tiempo que el credo humanitario, con la misma generosidad de intenciones, la misma elocuencia y los mismos peligros.

La corporación intelectual moderna, comprometida en la interpenetración de lo espiritual y de lo temporal a la que conduce la caducidad de las creencias sobrenaturales, suele concebir la sociedad como una doctrina puesta o por poner en acción, lo cual sólo es cierto de manera muy aproximada o muy parcialmente. Este postulado, una vez admitido, aumenta desmesuradamente la parte de los hombres especulativos en el gobierno de la opinión y de la sociedad en detrimento de la de los hombres de empresa y de responsabilidad. Ahora bien, el espíritu de especulación es menos enfadoso por lo que tiene de negativo, a saber, el abuso de la crítica y el descrédito arrojado sobre todo lo que es, que por la idea de futura perfección que dogmáticamente implica. Así, cuando se considera la sociedad como materia de construcción doctrinal y la promesa total como razón de ser de la comunidad humana, nos condenamos, ante el obstáculo previsto o manifiesto de lo real, a armarnos de hipocresía, a traducir en términos de coacción y de fuerza la obra que se pretende regeneradora. El humanitarismo del siglo último evitó el peligro hasta cierto punto, sin sospechar siquiera que existiese, haciendo entrar la libertad en su fe. Pero después el equilibrio se rompió: la fe es una fuerza antigua, arraigada en el hombre, la libertad una voluntad nueva, endeble aún; en el momento en que se cree decaída a la

primera y a la segunda triunfante, es la relación de fuerzas contraria la que se perpetúa bajo formas imprevistas. Se ha visto así, entre los intelectuales de nuestra época, un poder espiritual nacido del rechazo de los dogmas antiguos hipnotizados por dogmas nuevos, y la palabra socialismo cubrir con su autoridad convertida en sagrada las peores realidades. Desde los comienzos del humanitarismo y de la literatura misionera, las cosas se han estropeado considerablemente a este respecto, por el aumento en número y poder de la clase intelectual, y por la orientación que tomó.

El poder espiritual admitido como tal en una sociedad —poco importa que esté investido formalmente o por delegación implícita— no conserva su legitimidad sino en la medida en que se mantiene fiel a los principios que le dieron nacimiento y que tiene por misión hacer respetar. Aquellos a los cuales debe la literatura moderna sus títulos como órgano de dirección espiritual de la sociedad, se establecieron en el curso del siglo XVIII. Al término de la larga gestación que había precedido, el derecho del escritor apareció como inseparable del derecho del hombre; la libertad de escribir y la libertad sin más parecieron deber sostenerse la una por la otra. Dos siglos transcurridos no han podido cambiar nada de esta lógica. A aquellos que le oponen la marcha de la historia, y se precian de conocer el sentido en que ésta va, puede respondérseles que las verdades hasta entonces desconocidas que acompañaron la consagración moderna del escritor, no han sido borradas después por nada que pueda pasar por una etapa más nueva del género humano. Todo lo que, en el ínterin, ha surgido fuera de aquellas verdades, es de muy antigua institución: son variantes del pasado —inquisitorial, tártaro, incluso incaico o faraónico— resucitadas en las instituciones y las prácticas del totalitarismo moderno. Si es que la historia va en un sentido determinado, no son ciertamente ésas las señales de su marcha. La libertad política, para quienes escrutan los desplazamientos de la diosa, parece haber sido realmente, hasta nueva orden, su último paso; las reclamaciones de la existencia individual y de la conciencia son su más reciente discurso, para quienes escuchan sus oráculos. Lo que era nuevo hace doscientos años es hoy todavía lo que hay de más nuevo. El sentido de la historia no debería, pues, dar lugar a duda, y deberíamos felicitarnos de verla sancionar humildemente los valores más altos.

¿Qué decir de aquellos que, allí donde estos valores están reconocidos, los ridiculizan, los disimulan con sofismas o los olvidan? La pluma que emplean como escritores debe a la libertad su crédito, y hasta su movimiento. Ellos la hacen desmerecer de este crédito cuando pervierten su uso, y ellos mismos desmerecen de su función cuando repudian precisamente en lo que tiene de nuevo y de bueno, la sociedad que los ha investido. Todo lo que se ve hoy podría hacer inferir tal degradación. Pero no hay nadie para

remplazar, como autoridad espiritual, a aquellos a quienes se llamaba en el siglo XVIII los "literatos", y que hoy se llaman los intelectuales. Pueden estos misioneros infieles apartarse por ceguera, debilidad o perfidia, de los principios fuera de los cuales su autoridad carece de fundamento; no se puede por tanto recusar esta autoridad en su principio, es decir, privarlos de todo derecho frente al poder temporal, sin anular la libertad cuyo depósito tienen a pesar suyo, e incluso cuando la perjudican. Deseemos que un arranque de la historia, puesto que de historia se trata, no los arroje un día de sus trípodes, entregándolos, con el derecho que han desacreditado, un retorno de fuerza retrógrada. Afortunadamente, llegan alientos por otra parte, que suspenden la sentencia de caducidad: doquiera la libertad ha encontrado la muerte bajo los nuevos dogmas, es en el seno de esa misma clase de pensadores, de poetas y de artistas, donde renace ante nuestros ojos la primera reafirmación de lo que no debe perecer.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE GENERAL

Este libro se terminó de imprimir el 28 de agosto de 1984 en los talleres de Offset Marvi, Leiria núm. 72, 09440 México, D. F. La composición se efectuó en Linotipográfica San Rafael, Velázquez de León núm. 88-B, 06470 México, D. F., empleándose tipos Times Roman de 8:10, 9:11, 10:12 y 11 puntos. El tiro fue de 3 000 ejemplares.